

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५५ | अंक ५-६-७ | फेब्रुवारी-मार्च-एप्रिल २००१



[illegible]

"It is our duty to express [illegible] meaning as clearly as [illegible] but it is not our [illegible] to give the capacity to [illegible] to those who [illegible] possess it."

[illegible]



* हे उतारे मी बर्नार्ड शॉच्या 'सेंट जोन' ह्या नाटकावरून घेतले आहेत. [illegible] ऐतिहासिक पुरावा म्हणून पुढील उतारा देतो.

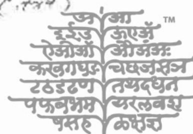
"The judges laid stress on the man's clothing which Joan had assumed contrary to the laws of the ~~church~~ church, which she was still wearing, and which she would not relinquish." (Historians' History of the World, vol XI pp. 206-207)

[illegible]

"Further, the said woman declares and affirms that according to the command of God and that which is well pleasing to him, she has assumed and worn and continually wears and clothes herself with a dress after the fashion of man.. And that she ofttimes received the Eucharist when wearing the aforesaid dress..."

[illegible]

"... because she says she would rather not receive the body of Christ and not make her confession at the time appointed by the church than put off her male attire and resume the dress of women, she is therefore most vehemently suspected of heresy..." [illegible]






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५५ । अंक ५-६-७ । फेब्रुवारी-मार्च-एप्रिल २००१
माघ-फाल्गुन, शके १९२२ – चैत्र-वैशाख, शके १९२३
किंमत रु. १००/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





Feb-march-April - 2001

नवभारत

अनुक्रम

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका





संपादकीय निवेदन

मे.पुं. रेगे यांच्या विषयीच्या, त्यांनी स्वतःविषयी लिहिलेल्या, तसेच त्यांची वैचारिक भूमिका विशद करणाऱ्या, लेखांचा समावेश *नवभारत*च्या प्रस्तुत अंकात केला आहे. या अंकात प्रसिद्ध केलेले बहुतेक लेख आधी अन्यत्र प्रसिद्ध झालेलेच आहेत. या लेखांची निवड करताना पुढील दृष्टी ठेवलेली आहे. रेग्यांची स्वभावप्रकृती, त्यांचे आंतरिक भाव- व विचारविश्व, त्यांची दार्शनिक भूमिका यांची सम्यक् कल्पना येण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे लेखन एकत्र सादर करण्याचा हा एक प्रयत्न आहे.

'विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान' ही मराठी विश्वकोशासाठी लिहिलेली नोंद असल्याने या लेखनावर काही मर्यादा पडलेल्या आहेत. रेग्यांचा आवाका, त्यांच्या लेखनातला चोखपणा, आणि विषयाला न्याय देण्याची वृत्ती यांचा एक नमूना या नोंदीच्या उदाहरणामधून समोर येतो.

'स्वराज्य' या विषयावरील सेनापती बापट स्मारक व्याख्याने मूळ इंग्रजीतली तशीच या अंकात समाविष्ट केली आहेत. रेग्यांच्या तत्त्वज्ञानात्मक इंग्रजी लेखनाचा नमूना वाचकांना सादर करावा हा एक उद्देश होताच. विषयाला न्याय देताना, गांधींसारख्या आदरणीय व्यक्तीच्याही लेखनाविषयी चिकित्सक मांडणी करताना काटेकोर व तर्ककठोर विश्लेषण करण्यात ते कसूर करीत नसत याचाही प्रयत्न येतो, ही बाबही महत्त्वाची वाटली.

संपादक

ऋणनिर्देश

- 'तत्त्वज्ञानातील माझी वाटचाल', 'प्रा. रेगे आणि ईश्वर', 'सुनीती देव यांच्या "विवेकवाद आणि त्यासमोरील आव्हाने" या निबंधाच्या उत्तरादाखल' हे तीन लेख *प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* (प्रकाशक : डॉ. सुनीती देव, नागपूर, २००१) या ग्रंथामधून पुनर्मुद्रित.
- 'प्रोफेसर रेगे ते आचार्य रेगे' हा लेख दै. *तरुण भारत*, नागपूर, रविवार ७ जानेवारी २००१ च्या 'आसमंत' पुरवणीमधून पुनर्मुद्रित.
- 'प्रतिबिंब' हा लेख *ऋतुरंग* (दिवाळी अंक, २०००) (प्रकाशक : अरुण शेवते, मुंबई) मधून पुनर्मुद्रित.
- 'बदललेला काळ, संस्कृतीची मानवीयता आणि जीवनमूल्ये' हा अपर्णा वेलणकर यांनी शब्दांकन केलेला दै. *गांवकरी*च्या दिवाळी अंकासाठीचा लेख, त्याच्या हस्तलिखित प्रतीवरून पुनर्मुद्रित.
- 'भारताची बहुविधता, एकता आणि हिंदू समाजाचे वेगळे संघटन' हा लेख *अमृतपथ* (प्रकाशकः साप्ताहिक विवेक, हिंदुस्थान प्रकाशन संस्था, मुंबई ४०० ०२५, २०००) मधून पुनर्मुद्रित.
- 'स्त्री-शिक्षणाचा प्रश्न' हा लेख *अमृतवेल* (स्मरणिका), संपादिका; शुभदा कुलकर्णी, (प्रकाशक : कन्याशाळा, महर्षी कर्वे स्त्री शिक्षण संस्था, वाई, ४१२ ८०३, २००१) मधून पुनर्मुद्रित.
- 'एक स्वप्नरंजन' हा लेख *नवलाई* (स्मरणिका), संपादक हणमंतराव सणस, (प्रकाशक : रोहिडेश्वर शिक्षण संस्था, आसरे, ता. वाई) १९९८ मधून पुनर्मुद्रित.
- 'विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान' (*मराठी विश्वकोश, खंड १७*)साठी लिहिलेली नोंद अध्यक्ष व प्रधान संपादक, मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई-वाई, यांच्या संमतीने पुनर्मुद्रित.
- 'Svaraj in Ideas and *Hind Swaraj* Reconsidered' सेनापती पां.म. बापट स्मारक व्याख्याने १९९८, मुंबई-विद्यापीठाच्या डिपार्टमेंट ऑफ सिव्हिक्स व पॉलिटिक्सने प्रकाशित केलेल्या पुस्तिकेवरून पुनर्मुद्रित.

प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान

प्रा. रेगे यांच्या तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणाचे टीकात्मक परीक्षण करणाऱ्या लेखांचा संग्रह

संपादक : डॉ. सुनीती देव
तत्त्वज्ञान-विभाग-प्रमुख, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर

प्रा. दि.य. देशपांडे, डॉ. शि.स. अंतरकर, डॉ. ल.ग. चिंचोळकर, प्रा. प्र.ब. कुलकर्णी, डॉ. बा.य. देशपांडे, डॉ. सुनीती नी. देव, डॉ. सौ. उषा गडकरी, डॉ विवेक गोखले यांनी प्रा. रेग्यांच्या तत्त्वज्ञानात्मक लेखनाची केलेली समीक्षा आणि या समीक्षेवर प्रा. रेगे यांची टिप्पणी

'तत्त्वज्ञानातील माझी वाटचाल' हा प्रा. मे.पुं. रेगे यांचा या ग्रंथासाठी लिहिलेला विशेष लेख
प्रा. रा.भा. पाटणकर यांनी प्रा. रेगे यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची करून दिलेली मर्मग्राही ओळख.

प्रा. रेगे यांच्या प्रकाशित मराठी व इंग्रजी साहित्याची संपूर्ण सूचीसह

प्रकाशन : डिसेंबर २००० **पृष्ठे : डेमी, २५३**

किंमत : रु. २२५/-

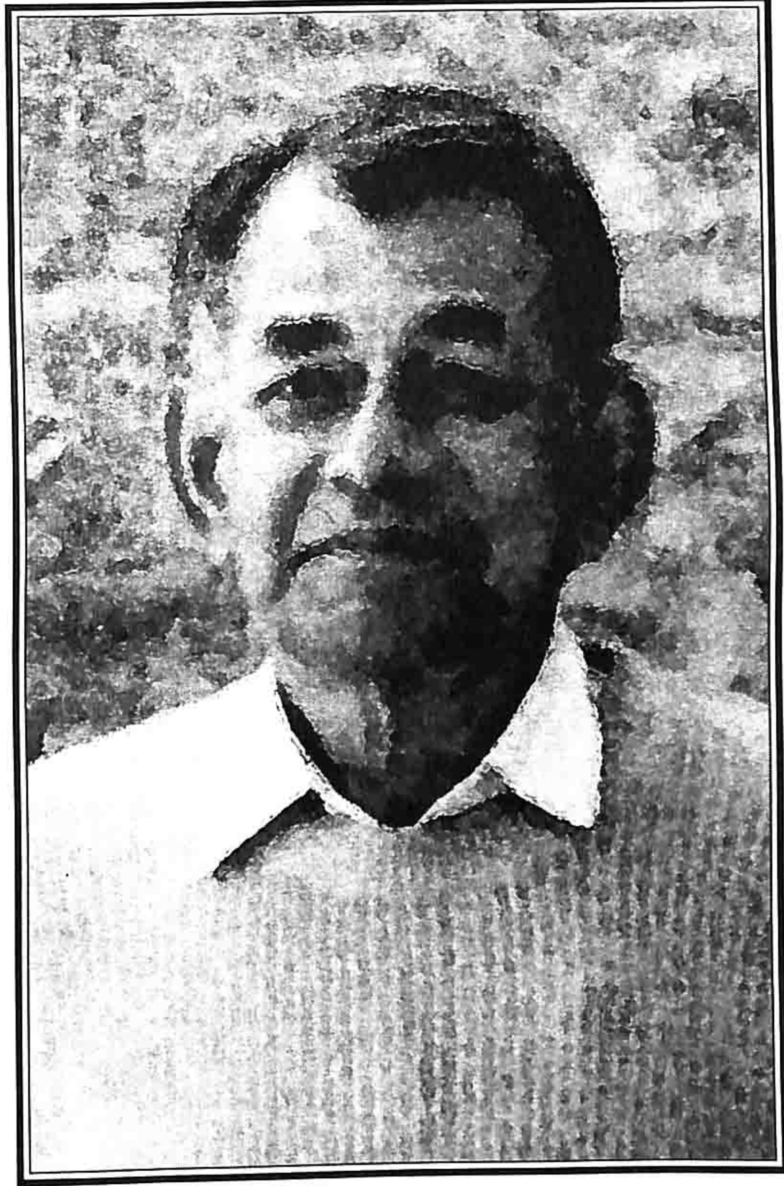
प्रकाशक
डॉ. सुनीती देव
३/४, कर्मयोग अपार्टमेंट,
सुशीला बलराज मार्ग,
धन्तोली, नागपूर ४४० ०१२

वितरक
राजहंस प्रकाशन,
१०२५ सदाशिव पेठ,
पुणे ४११ ०३०





अनुक्रमणिका



मेघश्याम पुंडलिक रेगे

२४.१.१९२४ – २८.१२.२०००

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्रोफेसर रेगे ते आचार्य रेगे

प्र.ब. कुलकर्णी

रेगे गेले यावर विश्वास बसत नाही. कसा बसावा? परवा २३ डिसेंबरला दुपारी चारच्या मेलने त्यांनी नागपूर सोडले. चांगला पंधरा दिवस त्यांचा मुक्काम होता. जाताना म्हणाले, आता जावेसे वाटत नाही, इतका नागपूरचा लळा मला लागला आहे. तीन रात्रींपेक्षा जास्त एके ठिकाणी राहू नये असा दंडक संन्याशांनी मानला आहे तो का, अशा प्रसंगांनी लक्षात येते. नागपूरबद्दल त्यांना एक आस्था होती. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास उत्साहाने करणाऱ्यांचा येथे एक गट आहे म्हणून आपण एका ओढीने येथे येतो, असे ते म्हणत.

यावेळी यू.जी.सी.च्या एका योजनेत तत्त्वज्ञानाच्या एम.ए.च्या अभ्यासकांना मार्गदर्शन करण्यासाठी ते आले होते. वाईला नित्याची कामे, मराठी विश्वकोश, धर्मकोश, सर्व धर्म अध्ययन केंद्र, अशी कामे बाजूला ठेवून ते आले होते. यंदा तर्कतीर्थांचे जन्मशताब्दी वर्ष; त्याची सांगता जवळ आली असताना, अन् त्या निमित्ताने विशेष कार्यक्रमांची आखणी सुरू असताना ते आले. वयाची सत्याहत्तरी गाठलेली: त्यामुळे प्रकृती पूर्वीसारखी साथ देत नसतानाही ते दोन आठवडे आमच्यात येऊन राहिले होते. आम्हा मंडळींबद्दल आतून जिव्हाळा होता म्हणून, आणि नव्याने प्रोफेसरपदी बसलेल्या मानसकन्येचे मन मोडवेना म्हणूनही असेल, ते आले. डिसेंबरच्या ८ तारखेपासून २३ पर्यंत राहिले. शिकवण्या-शिवाय लहान-मोठे दुसरे कार्यक्रम घेत राहिले आणि नेहमी-सारख्या हसतमुखाने त्यांनी आमचा निरोप घेतला. तेव्हा हा अखेरचाच निरोप असेल अशी शंका कोणाच्या मनाला शिवलीसुद्धा नाही. म्हणून २८ तारखेला रेगे गेले अशी बातमी आली तेव्हा तिच्यावर विश्वास बसावा तरी कसा? संन्याशाने पाळावयाच्या दंडकाचा वर जो उल्लेख रेग्यांच्या तोंडी आला त्याचे एक मर्म सांगितले पाहिजे. ते असे की, रेगे संन्यस्त वृत्तीचे तत्त्वज्ञ होते. कुटुंबातले असून, कुटुंबाचे नसलेले, अलिप्त पुरुष होते. काहीसे सांख्य दर्शनातल्या पुरुषाप्रमाणे. पण येथे एक फरक आहे. पाटणकर म्हणतात तसे, समाजातल्या सर्व स्तरांवर काम करीत करीत, स्वतंत्र, मुक्त होण्याचा एक 'मूर्तिमंत प्रवास' असे या पुरुषाच्या मुक्तीचे, अलिप्ततेचे स्वरूप होते.

एकेकाळी पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचे गाढे अभ्यासक अशी त्यांची ओळख होती. ऑक्सफर्डला त्यांनी अद्यावत तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन केलेले. पुरोगामी, समाजवादी, परिवर्तनवादी अशी त्यांची प्रतिमा होती. दलित पँथर, मुस्लिम सत्यशोधक समाज, रॉयिस्ट ग्रुप यांच्यात त्यांची ऊठबस होती. युक्रांद (युवक क्रांति दला)चे ते सक्रिय कार्यकर्ते होते. औरंगाबादच्या मिलिंद महाविद्यालयात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा सहवास लाभलेले कार्यकर्ते होते. अशी पार्श्वभूमी असलेले रेगे अलीकडे वेगळीच भाषा बोलू लागले होते. भारताची प्राचीन परंपरा, भारतीय जीवनमूल्ये, चतुर्विध पुरुषार्थांची मांडणी या गोष्टींबद्दल त्यांना गाढ आपुलकी वाटू लागली होती. पूर्वीचे रेगे थेट नास्तिक नसले तरी पक्के इहवादी होते. सेक्युलॅरिस्ट चळवळ, रॅशनॅलिस्ट असोसिएशन अशा संस्थांचे धुरीण त्यांचे अंतरंग स्नेही होते. गोवर्धन पारीखांनी, त्यांना न विचारता, आपल्या-नंतर *नवभारत* मासिकाचे संपादक म्हणून त्यांचे नाव जाहीर करून टाकले, ते उगीच नाही. अ.भि. शहांनी आपल्या मागे सेक्युलॅरिस्ट चळवळीचे जे मुखपत्र *द न्यू क्वेस्ट*, त्या द्वैमासिकाचे संपादन रेग्यांनीच करावे अशी योजना केली होती. आताआता-पर्यंत रेगे ते काम करीत होते. हे सगळे ज्यांना माहीत होते त्यांना रेग्यांची भारतीय संस्कृतीची भाषा अन् आध्यात्मिक परंपरांची ओढ अनाकलनीय होती. ते काहीही असले तरी रेग्यांमध्ये हा बदल झाला होता, हे मात्र खरे.

रेगे क्रियावान पंडित होते. भारताला थोर ज्ञानपरंपरा आहे ती टिकविली पाहिजे, तिच्या आधारे समाजाला जागविले पाहिजे, विझू लागलेल्या निष्ठा पुनरुज्जीवित केल्या पाहिजेत, पश्चिमेची उसनवारी पुरे, आपला समाज त्यावर पोसणार नाही (अॅप्रेंटिसशीप पुरे असे कांतिभाई शाह म्हणत), हे त्यांना मनोमन पटले. याबाबतीत जयपूरचे डॉ. दयाकृष्ण

* पूर्वप्रसिद्धी : दै. तरुण भारत, नागपूर. संपादकांच्या सौजन्याने.





आणि कर्नाटक विद्यापीठाचे प्रा. के.जे. शाह या समानधर्म तत्त्वज्ञांची एकवद झाली. त्यातून एक नवा प्रकल्प उभा राहिला. 'पूर्व-पश्चिम संवाद' (A Dialogue between Two Philosophical Traditions). १९८७ पासून पुढली बारा वर्षे रेग्यांनी नेहमीच्या कामासोबत हे काम अंगावर घेतले.

पंडित-फिलॉसॉफर प्रॉजेक्ट (पी.पी.पी.) असे या मोहिमेचे नामकरण त्यांनी केले. भारतात अजूनही न्यायशास्त्राचे अध्ययन संस्कृत पंडित जुन्या पद्धतीने करतात. न्यायशास्त्र – विशेषतः नव्यन्याय – हे भारतीय तर्कशास्त्र आहे. काशी, कांची, बंगलोर, तिरुपती अशा काही ठिकाणी पंडित परंपरा जीव धरून आहे. संस्कृत वादविद्येत निष्णात अशी ही मंडळी इंग्रजीशी अनभिज्ञ आहेत. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात गेल्या शतकात उदयाला आलेले कित्येक प्रश्न नव्यन्याय या शास्त्रात चर्चिले गेले आहेत. त्यात भाषिक तत्त्वज्ञान, विश्लेषक तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र आणि ज्ञानमीमांसेचे अद्यावत प्रश्नही आहेत अशी खात्री झाल्यामुळे रेग्यांनी हा संवाद घडवून आणला. इंग्रजी इतकेच दार्शनिक संस्कृत सफाईने बोलू शकणारे विद्वान शोधून, एकत्र आणून, त्यांना दुभाषे करून, हा संवाद घडविला गेला. आधीच्या काही बैठकींत पुढील चर्चाविषयांची चौकट पक्की झाली. नंतरची दहा वर्षे दरवर्षी, कधी वर्षातून दोनदाही, १५ ते २० दिवसांची अभ्यास शिबिरे घेतली गेली. त्यासाठी, आश्चर्य वाटेल, फोर्ड फौंडेशनचे अर्थसहाय्य त्यांनी मिळविले. देशातल्या विविध भागांत हे वर्ग झाले. वाई, पुणे, मुंबई, बंगलोर, नागपूर, गोवा, जगन्नाथपुरी, हिमाचल प्रदेशातील धरमशाला अशा ठिकाणी इंग्रजीतून तत्त्वज्ञान शिकलेले फिलॉसॉफर्स आणि पारंपरिक पद्धतीने पठण केलेले संस्कृत पंडित यांनी आपापल्या ज्ञानाचे आदान-प्रदान केले. या उपक्रमाला खूप जरी यश लाभले नाही तरी तो मोलाचा होता. झालेल्या, ध्वनिमुद्रित केलेल्या चर्चा संपादून 'संवाद A Dialogue' हे इंग्लिश-संस्कृत असे संयुक्त आणि पी.पी. प्रॉजेक्टच्या अंती 'पाश्चात्त्य न्यायशास्त्र प्रवेशः' हे शुद्ध संस्कृत पुस्तक तयार झाले. पुढील अभ्यासकांना पुढे जाण्यासाठी वाटचालीची शिदोरी मिळाली. संस्कृत पंडितांना पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रात शिरण्याचे महाद्वार, किलकिले का होईना, उघडले गेले. पहिल्या पुस्तकाचे संपादन आणि दुसऱ्याचे लेखन मुख्यतः रेग्यांनी केले. हे त्यांचे कार्य अजून सर्वविदित व्हायचे आहे. प्रस्तुत लेखक या उपक्रमाचा साक्षी आहे; एक साथीही आहे. या शिबिरांपैकी दहात विद्यार्थी म्हणून सर्वदा, आणि शिक्षक म्हणून बरेचदा त्याने काम केले आहे. रेगे प्रसिद्धीविन्मुख हे एक कारण. दुसरे असे की, हे काम पुढे चालू राहिले तरच त्याची महती लोकांना कळेल. आपले ज्ञानाचे क्षेत्रच लहान. त्यातून तत्त्वज्ञानाचे आणखी लहान. रेग्यांचा समानधर्मा कोणी निघेल अशी आशा बाळगू या. मग त्याची मौलिकता लक्षात येईल. ते विद्वन्मान्य होईल.

पूर्वाश्रमीचे प्रोफेसर रेगे आचार्य रेगे झाले ते असे आचार्यवान पुरुषो वेदः। जो आचारवान तो खरा ज्ञानी. हे ज्ञानक्षेत्रातील त्यांच्या कार्यातील मत-परिवर्तनाविषयी झाले.

धर्मासंबंधीही रेग्यांचे मत बरेच बदलले. सुधारक ते होतेच, पण आता धर्मनिष्ठ सुधारक बनले. गेल्या शतकातील न्यायमूर्ती रानडे हा त्यांचा आदर्श झाला. धर्मसंस्था नष्ट होणे शक्य नाही आणि इष्टही नाही असा रानड्यांसारखाच इशारा ते आम्हा पाखंडी सुधारकांना देऊ लागले. सामाजिक परिवर्तन त्यांना हवेच होते. मानवी समानता, व्यक्तिस्वातंत्र्य, सामाजिक न्याय ही पश्चिमेकडून आलेली मूल्ये आपण मनापासून घेतलीच पाहिजेत. पण त्यांची मांडणी धार्मिक संकल्पनांच्या आधारे केली तर, आणि तरच, ती समाजसंमत होतील, असे त्यांना वाटे. राजा राममोहन रॉय, दयानंद, रानडे, टिळक, गांधी, महर्षी शिंदे यांची नावे त्यांच्या लिखाणात वारंवार येऊ लागली. वाईला प्राज्ञपाठशाळेत सर्व धर्म अध्ययन केंद्र त्यांनी सुरू केले. तुलनेने तरुण विद्वानांचे एक मंडल त्यांनी उभे केले. त्यांच्या एका त्रिदिवसीय शिबिरात प्रस्तुत लेखक राहून आला आहे. पुणे परिसरातलेच नाही तर, मुंबई, बेळगाव, नगर-कोपरगाव असे दूरदूरून वीस-पंचवीस अभ्यासकांनी पदरमोड करून यावे, स्वखर्चाने शिबिरात राहावे, अभ्यासपूर्ण निबंध वाचावेत, गंभीर चर्चा कराव्यात, हे दृश्य वास्तवात येण्यासाठी रेग्यांची तपस्या कारणीभूत झाली, प्रेरणादायी झाली, यात शंका नाही. याही प्रकल्पाला म्हणण्या सारखी प्रसिद्धी नाही. रेग्यांचा एकूणच प्रसिद्धीवर विश्वास नव्हता. त्यांनी लिहिलेले कित्येक महत्त्वपूर्ण लेख पुण्या-मुंबईच्या आघाडीच्या वृत्तपत्रांत ते का पाठवत नाहीत, असे एकदा विचारले असता, ते म्हणाले – "त्या पत्रांनी

अनुक्रमणिका

नवभारत पाहावा." असा एक प्रकारचा रगेलपणा त्यांच्या व्यक्तिमत्वात होता. परवाच्या नागपूरच्याच वास्तव्यात ते कितीतरी लहान, जवळ-जवळ अनामिक मंडळांत गेले. नावापेक्षा कामात त्यांना जास्त गोडी होती हेच खरे.

नीतीमीमांसा हा कोणत्याही सामाजिक तत्त्वचिंतकाचा, जिव्हाळ्याचा विषय असतो. मिल-बेंथॅम या ब्रिटिश विचारवंतांनी उपयोगितावाद (Utilitarianism) ही विचारप्रणाली गेल्या शतकात युरोपात सुप्रतिष्ठ केली. जास्तीत जास्त जनांचे जास्तीत जास्त सुख हें तिचे ब्रीद. या तत्त्वज्ञानाने एकोणिसाव्या शतकापासून युरोपात सामाजिक, राजकीय सुधारणांना कशी प्रेरणा आणि गती दिली हे मुखोद्‌गत असूनही रेग्यांना हे तत्त्वज्ञान मान्य नव्हते. आम्ही *आजचा सुधारक*वाले लोक त्याच विचारसरणीचा पुनरुच्चार करीत असतो म्हणून बरेचदा त्यांच्या टीकेचा विषय होतो. कधी थेट तर कधी आडून. रेग्यांनी एकदा उपयोगितावादी ज्ञानमीमांसेची चिरफाड केली. 'अनुभववाद' (Empiricism) या नावाने तत्त्वज्ञानात ही भूमिका ओळखतात. प्रमाण ज्ञान, इंद्रियांनी मिळते ते एक आणि यावरून रचलेल्या अनुमानाने मिळते ते दुसरे. अशी दोनच ज्ञानप्रमाणे आम्ही मानतो. रेग्यांचा आक्षेप असा की 'मूल्य' इंद्रियांना दिसत नाही. साधन म्हणून काही गोष्टी मूल्यवान असतात हे तर्काने कळले तरी साध्याचे मूल्य कसे कळते? साध्याला स्वतोमूल्य असावे लागते. 'स्वयंभू मूल्य' हा इंद्रियांचा ज्ञानविषय नाही. ऐंद्रिय प्रत्यक्षवादी, अनुभववादी लोक ज्या सुखवादाचा पुरस्कार करतात त्याचा आधार असा कच्चा आहे. सुखाला स्वतोमूल्य आहे हा अनुभव आहे असे म्हणायचे तर म्हणा; पण तो इंद्रियानुभव नाही हे लक्षात ठेवा. मूल्यज्ञान इंद्रियज्ञान नाही, इंद्रियगम्य नाही, हा त्यांचा सिद्धान्त विद्वन्मान्य आहे. म्हणून अनुभववाद-इहवाद (Empiricism-Secularism), विवेकवाद (Rationalism) ते त्यांच्या टीकेचे विषय होत होते. मुळात ते नास्तिक कधीच नव्हते, पण पक्के इहवादी होते. अलीकडे ते ठामपणे इहवादीही राहिले नव्हते. सौंदर्यानुभव हे सुखाइतकेच अभिलक्षणीय मूल्य आहे. ज्ञानो पासना, मैत्री, करुणा ही मानवी जीवनाला उन्नत करणारी जीवनमूल्ये आहेत. त्यांनाही स्वतोमूल्य आहे. सुख हे एकटेच मूल्य मानणारा उपयोगितावाद म्हणून रेग्यांनी अव्हेरला होता. अतीतवाद पत्करला होता.

परोपकार, करुणा, मुदिता, मैत्री ही मूल्ये धर्मात आहेत; ती सुखवादात बसत नाहीत. म्हणून शुद्ध नीतीचे समर्थन करायचे तर अनुभववादापलीकडे जावे लागते, इहवाद सोडावा लागतो, जडवाद सोडून चैतन्यवाद पत्करावा लागतो, असा निष्कर्ष त्यांनी काढला होता. शुद्ध ज्ञान म्हणजे ज्ञानासाठी ज्ञान, सौंदर्याचा आनंद देणाऱ्या कला – कलानंद आणि कला-निर्मिती – या गोष्टींचे श्रेष्ठत्व नुसत्या उपयोगितेच्या तत्त्वावर असिद्धच राहते. त्यासाठी परतत्त्वाची परिकल्पना (hypothesis) करून त्याचे स्वतोमूल्य कबूल करावे लागते. त्याशिवाय नीतीची सार्वभौमता सांगता येणार नाही असा त्यांचा दावा होता. चैतन्यतत्त्व इंद्रियातीत आहे, विश्वाधार आहे, विश्वात आविष्कृत होते. तेच माझ्या ठिकाणी आहे. सर्व भूतमात्रांच्या ठिकाणी आहे. अशी अतीतवादी, आविष्कार-वादी भूमिका ते गेली अनेक वर्षे मांडत. *आजचा सुधारक* या मासिक पत्रिकेचे संस्थापक-संपादक प्रा.दि.य. देशपांडे यांच्या भूमिकेच्या अगदी विरुद्ध अशी ही भूमिका आहे. कारण आमच्या देशपांड्यांची इहवादी नीती, तर रेग्यांची अध्यात्म-प्रधान नीती. असे पक्ष-विपक्ष तयार झाले होते.

पुण्याच्या जे.पी. नाईकांनी स्थापन केलेल्या इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन या संस्थेतून १९८४ साली संचालक पदावरून निवृत्त झाल्यापासून रेग्यांनी वाई हेच आपले घर केले होते. तसे ते मुंबईचे; कुटुंब मुंबईला. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या निधनानंतर गेली सहासात वर्षे रेगे विश्वकोश मंडळाचे अध्यक्ष होते. त्यांना राज्यमंत्रिपदाचा दर्जा होता, असे म्हणतात. ते खरेही असेल. पण तत्पूर्वी वर्षानुवर्षे वाई ते मुंबई असा बसचा प्रवास, महिन्यातून दोनदा, कधी कधी अनारक्षित, ते करीत राहिले.

सतीकाकू (सौ. तर्कतीर्थ) असेतो दुपारचे जेवण ते तर्कतीर्थांसमवेत घेत. अलीकडे अनेक वर्षे दोन्ही वेळचे जेवण ते स्वतः बनवत. स्त्रियांना, कधीही कंटाळा न मानता, किती कंटाळवाणे काम करावे लागते याचा अनुभव आपण घेतला पाहिजे, अबौद्धिक श्रमाचे महत्त्व कमी लेखता कामा नये, असा त्यांचा आग्रह असे.

सामाजिक सुधारणांसाठी धार्मिक सुधारणा आवश्यक असे पटल्यामुळे रेगे मनापासून धर्मकोशाच्या कामात पडले होते. दोन हजार वर्षांच्या उपलब्ध इतिहासात वैदिक धर्म– हिंदुधर्म



– कसा बदलत गेला हे स्मृतींच्या, धर्मशास्त्रकारांच्या ग्रंथांतून अवतरणे देऊन या धर्मकोशात दाखविले आहे. धर्मकोशाचे काम हे आपल्या हातून घडणारे महत्कृत्य आहे असे ते म्हणत. मराठी विश्वकोशातले काम त्यांच्या दृष्टीने दुय्यम महत्त्वाचे होते.

रेगे, प्राध्यापक मेघःश्याम पुंडलिक रेगे विचारशील विद्वानांना माहीत होते. पण आम शिक्षित जनतेला माहीत झाले, ते *कालनिर्णय* दिनदर्शिकेच्या माध्यमातून. आपण पितरांचे श्राद्ध करतो ते का, या विषयावर त्यांचा एक छोटेखानी लेख १९९६ सालच्या *कालनिर्णय*मध्ये आला. त्यात त्यांनी परंपरागत श्रद्धेचे समर्थन केले आहे. आदल्या वर्षी, १९९५ च्या दिनदर्शिकेसाठी त्यांनी 'मी आस्तिक का आहे?' हा लेख लिहिला होता. पुढे १९९८ साली पुन्हा 'देवाशी भांडण' या लघुलेखात (*कालनिर्णय*) आपण ईश्वराचे अस्तित्व का मानतो, हे सांगितले आहे. हे लेख सुललित शैलीत आणि लोकसुलभ भाषेत असले तरी त्यांची तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका चोखपणे मांडणारे आहेत. ते लिहिणारे रेगे आणि पूर्वीचे समाजवादी, इहवादी, प्रबोधनवादी रेगे एकच का असा प्रश्न आपल्याला पडतो. विचारवंतांना आणि तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना हे युक्तिवाद पटतीलच असे नाही. पण एका सच्च्या साधकाचे आणि पारदर्शक सचोटीच्या जनपदहितकर्त्याचे, अव्वल दर्जाच्या प्रज्ञावंताचे हे चिंतन आहे, यात शंकाच नाही. *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन* हे छोटेखानी पुस्तक *नवभारत* मासिकात त्यांनी लिहिलेल्या १५ संपादकीयांचे संकलन आहे. त्यात रेग्यांची भूमिका अधिक तर्कशुद्ध, अधिक शास्त्रीय पद्धतीने मांडली गेली आहे.

रेग्यांच्या मनात जे बदल झाले, ते त्यांनी खुलेपणाने सांगितले आहेत. कारण कोणाच्याही प्रतिकूल प्रतिक्रियेला ते दबत नसत. एक उदाहरण. महात्मा जोतिबा फुले आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हिंदू धर्माचे केवढे निंदक! पण ते हिंदुधर्मसुधारक होते असा रेग्यांचा पक्ष आहे. त्यांच्या अनुयायांना हे म्हणणे रुचणार नाही, याची रेग्यांना पर्वा नाही. त्यांचा सवाल असा की, जोतिबांनी मुसलमानांना, तुम्ही माझ्या सार्वजनिक सत्यधर्मात या, असे म्हटले का? अनेकपत्नीत्वाबद्दल श्रीकृष्णाची टिंगल त्यांनी केली, तशी प्रेषित महंमदाची केली का? चार बायका चालतील ही स्वधर्माची मर्यादा खुद्द महंमदांवर बंधनकारक नव्हती, या गोष्टीची टिंगल जोतिबांनी केली नाही. आपल्या सार्वजनिक सत्यधर्माच्या इतका जवळ असूनही गुलामगिरीची निंदा न करता. गुलामांना कनवाळूपणे वागवा एवढाच उपदेश इस्लाम करतो, तो सोडून तुम्ही माझ्या धर्मात या, सार्वजनिक सत्यधर्मात या, असे आवाहन जोतिबांनी केले का? डॉ. बाबासाहेबांनी मुसलमानांना आणि ख्रिस्त्यांना माझ्या बौद्ध धर्मात या असे का म्हटले नाही? एकूण काय तर, म. फुले आणि डॉ. बाबासाहेब हिंदुधर्मसुधारक होते असे प्रतिपादन रेगे करतात आणि या जाणिवेतून त्यांच्या मतांचा आदर करायला सांगतात.

तेवीस तारखेचीच गोष्ट. रेगे जायला निघाले तेव्हा वाकून ते प्रा. दि.य. देशपांड्यांच्या पाया पडले. देशपांडे फार संकोचले, तर रेगे म्हणाले, 'नाना, मी हिंदू आहे'. मी जवळच उभा होतो. मी म्हणालो 'आणि ब्राह्मणही!' क्षणभर थांबून ते म्हणाले, 'ब्राह्मण होणे सोपे नाही. मी ते एक अचिव्हमेंट समजतो.' त्यांना म्हणायचे होते. नुसती ज्ञाननिष्ठा पुरेशी नाही; तपःपूत, संयमी, वसुधैव कुटुंबकम् वृत्तीचा होणे हे ब्राह्मण होणे आहे आणि हे एक अवघड साध्य आहे.

विज्ञानप्रणीत ज्ञानपद्धतीच्या मर्यादा आहेत. समग्र जीवनातले सत्य त्यात सामावू शकत नाही. महाराष्ट्र तत्त्वज्ञान परिषदेच्या गेल्या अधिवेशनात आणि आधीही गेली काही वर्षे ते असेच चमत्कारिक मत मांडत होते. विद्यापीठीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासक्रमात संतसाहित्याचा अंतर्भाव करावा, असे ते म्हणत. ते आम्हाला पटत नसे. तत्त्वज्ञानात तर्काचे अधिराज्य असते. भाव-भक्ती, श्रद्धा-वैराग्य यांना थारा नसतो. पाश्चात्त्यच काय, भारतीय तत्त्वज्ञानांतही – दर्शनशास्त्रातही – संतवाङ्मयाला जागा नाही. कारण तर्कात कर्कशता असते. कोमल भावनांना स्थान नसते. पण रेगे म्हणत, आपले तत्त्वज्ञान आपण घडवले पाहिजे. सामाजिक आणि नैतिक तत्त्वज्ञान हा आपल्या तत्त्वज्ञानाचा मध्यवर्ती विषय आपण केला पाहिजे. कारण आपल्याला एका वेगळ्या स्वरूपाच्या भारतीय समाजाची घडण करायची आहे. आपला समाज धार्मिक परंपरेने बांधलेला आहे. हे लक्षात घेऊन रानडे, टिळक, गांधी इत्यादींनी असे प्रयत्न केले आहेत. ते आपले खरे पूर्वसुरी आहेत. या दिशेने आपण आपल्या अभिजात परंपरेकडे वळले पाहिजे. धर्माच्या





रूपाने नैतिक शिकवणुकीचे लोकसुलभ चित्रण संतसाहित्यात असते म्हणून ते आपण अभ्यासले पाहिजे.

तेवीस तारखेचीच गोष्ट. कालिदास संस्कृत विश्वविद्यालयात कुलगुरू चांदे यांनी रेग्यांचे भाषण ठेवले होते. 'भारतीय दर्शनशास्त्रांच्या आधारे ईश्वराचे अस्तित्व' – असा विषय दिला होता. सांख्य आणि वेदान्ताच्या शाखोपशाखांमधून ईश्वराबद्दलचे युक्तिवाद समोरच्या विद्याप्रधान श्रोत्यांना समजतील असे सुगम करून त्यांनी सांगितले. नंतरच्या चर्चेत एक मार्मिक प्रश्न आला. संतांचे आणि सत्पुरुषांचे चमत्कार, साक्षात्कार खरे आहेत का, असे कोणीतरी विचारले. रेगे म्हणाले, बहुतेक चमत्कार हे निसर्गनियमांमध्ये केलेले हस्तक्षेप नाहीत असे दाखवता येते. तरी काही उलगडता न येणारे चमत्कार-साक्षात्कार असलेच तर ते उडवून न लावता, त्यांच्यासंबंधी विचार केला पाहिजे, असे मला वाटते. अशी मवाळ भूमिका त्यांनी घेतली.

अध्यात्माबद्दल त्यांची भूमिका अशी की – दृश्य जग अप्रतिष्ठित आहे. तर्कही अप्रतिष्ठ आहे. सेमेटिक धर्म – इस्लाम, ख्रिस्ती, ज्यू – ईश्वराने अभावातून विश्व निर्माण केले असे मानतात. वैदिक परंपरा अभावातून भाव येतो असे मानत नाही. सतातूनच सत् येते, असतातून नाही, असे म्हणते. सृष्टी होण्यापूर्वी काय होते हा प्रश्नच अनुपपन्न, अप्रस्तुत आहे. 'पूर्वी' आणि 'नंतर' ही काळाची भाषा आहे. आधी सृष्टी मग काळ असा क्रम आहे. काळ सृष्टीगत आहे. सृष्टीपूर्व नाही. सृष्टी-विश्व हा अतीताचा आविष्कार आहे. सोप्या भाषेत सांगायचे तर विश्व ईश्वराने स्वतःमधून विस्तारले आहे, ईश्वरमय आहे. चैतन्यतत्त्वाचे हे दृश्य रूप आहे. नामरूपात्मक विकार आहे. (या अर्थाने विश्व अप्रतिष्ठित आहे.) तत्त्वज्ञ आपल्या भूमिकांचे समर्थन करतात तेव्हा तर्क जन्माला येतो. आपला युक्तिवाद विसंगतीरहित करण्याच्या खटपटीतून तर्कशास्त्र आले आहे. ते एक साधन आहे. विचार पुढे नेण्याचे उपकरण आहे. (या अर्थाने तर्क अप्रतिष्ठ आहे.) दृश्य जग अप्रतिष्ठित असले तरी, स्वयंभू प्रतिष्ठा असलेले असे काही एक तत्त्व आहे. ते अतीत असले तरी, त्याच्याशी नाते जोडणारा एक घटक मनुष्यात आहे – तोच आत्मा. त्याचा मनुष्याने विकास केला पाहिजे.

प्रोफेसर रेगे इतके बदलले होते. त्यांचे जीवन स्वतंत्र, मुक्त होण्याचा एक प्रवास झाले होते. धर्मातल्या तापसवृत्तीचे त्यांना आधीपासूनच असलेले आकर्षण वाढत चालले होते. स्वतःसाठी ते निरिच्छ होते. 'लोभमूलानि पापानि' अशी त्यांची खात्री पटली होती. ते उपकारापुरते उरले होते. एखादे दिवशी रेग्यांनी संन्यास घेतला अशी बातमी आली असती तर आम्हा इष्टमित्रांना आश्चर्य वाटले नसते. १९९५ साली महाराष्ट्र फाऊंडेशनचा वैचारिक साहित्यनिर्मितीसाठीचा पहिला पुरस्कार त्यांना मिळाला. पुरस्काराची दोन लाख रुपयांची रक्कम ठेव म्हणून गुंतवून तीवरील व्याज प्राज्ञपाठशाळा-मंडळाला मिळत राहील अशी व्यवस्था त्यांनी गुपचूप केली. जे काय मानसन्मान सहजगत्या – यदृच्छेने – मिळाले ते त्यांनी घेतले. लोकेषणा, धनेषणा, दारेषणा यापासून ते मुक्त होते. भारतीय संस्कृतीने मानलेली उच्च जीवनमूल्ये त्यांनी अंगी बाणवली होती. प्रोफेसर रेग्यांचे आता आचार्य रेगे झाले होते. त्यांच्या स्मृतीला प्रणाम.

◆◆





'मार्गदर्शक, तत्त्वज्ञ आणि मित्र'

वसंत पळशीकर

"रेग्यांना इतकी वर्षे ओळखत असून ते मला किती कळले याचा अंदाज येत नाही. याचे कारण त्यांचे बोलणे-चालणे सामान्य अर्थाने पारदर्शक नाही. ते सामान्यपणे स्वतःविषयी बोलत नाहीत." असे प्रा. रा.भा. पाटणकर यांनी लिहिले आहे.[१] हा लेख लिहिला तेव्हा रेग्यांची ३० वर्षांची जवळीकीची मैत्री पाटणकरांनी अनुभवलेली होती, हे ध्यानात घेतले म्हणजे या टिप्पणीचे गांभीर्य व महत्त्व ध्यानात येते. रेग्यांशी माझी ओळख ३५-३६ वर्षांची जुनी असली तरी, त्यांना 'जवळून' ओळखण्याची वर्षे ८-१०च भरतील. या माणसाचा थांग लागत नाही, आणि तो लागणार पण नाही, असे माझ्याही ध्यानात आले होते.

स्वतःविषयी ते कधीच काही बोलले नाहीत, हे त्याचे कारण नाही. सामान्यपणे ते स्वतःविषयी बोलत नसत, हे पाटणकरांचे म्हणणे खरेच आहे. बहुतेकवेळा आपण बहुतेक जण औपचारिकरित्या कोणत्याही प्रसंगी वा विषयावर बोलत असलो तरी एका अंगाने स्वतःविषयीच सांगत असतो, आपल्याला प्रकाशझोतात ठेवत असतो. रेग्यांचे बोलणे 'स्वतः'ला वगळून केलेले, काटेकोरपणे विषयाला वा प्रसंगाला धरून असे. स्वतःविषयी बोलणे प्रस्तुत नसे तेथे ते स्वतःविषयी न बोलण्याचे पथ्य कटाक्षाने पाळत. पण अलीकडे काही वर्षे त्यांनी दिवाळी अंकांमधून वा *कालनिर्णय* दिनदर्शिकेसारख्या माध्यमामधूनही स्वतःविषयी बरेच काही लिहिले. हे लेखन पारदर्शक आहे. आणि तरीही पाटणकरांची टिप्पणी पण खरीच राहते. मग, आपण काय आहोत हे कोणाला कळू नये म्हणून ते संरक्षक आडपडदे निर्माण करीत होते का? तर तसे म्हणता येत नाही. हे खरे की, ज्या गोष्टी त्यांच्या 'खाजगी' आहेत असे त्यांनी ठरविलेले होते (वा असे) त्या गोष्टींमध्ये दुसऱ्यांनी चौकशा करणे वा काही टिप्पणी करणे त्यांना आवडत नसे. प्रसंगी त्यांचा राग ओढवून घेण्यात त्याचा परिणाम होई. उदाहरणार्थ, त्यांच्या तब्येतीविषयी चौकशी वा टिप्पणी त्यांना अजिबात आवडत नसत. मग पाटणकर म्हणतात त्याचे यथार्थ स्पष्टीकरण काय आहे असे म्हणता येईल? उन्हाचा कवडसा पडावा तेवढाच भाग दृश्यमान व्हावा; वैविध्याच्या, समृद्धीच्या त्या अंशमात्र दर्शनाने स्तिमित व्हायला व्हावे; त्याच वेळी उर्वरित व्यक्तित्व आपणास अदृश्यच राहिले आहे याचे तीव्र भान व्हावे, अशी काहीतरी गोष्ट ती होती.

या वर्षीच्या *ऋतुरंग*च्या दिवाळी अंकात रेग्यांनी 'प्रतिबिंब' या मथळ्याखाली स्वतःविषयी मिस्किलपणे पण पूर्ण गांभीर्याने लेख लिहिला आहे.[२] त्यांचे जे 'सार्वजनिक – म्हणजे आपणा सर्वांच्या नजरेला पडणारे व अनुभवाला येणारे – व्यक्तिमत्त्व आहे तो 'पर्सोना' हा प्रतिबिंबरूप आहे; मूळ बिंब वेगळे व काहीसे विपरीत आहे, असे त्यांनी म्हटले आहे. आत्मविश्वासाचा अभाव असलेली संकोची, बुजरी, अशी आपली मूळ स्वभाव-प्रकृती असल्याचे ते त्या लेखात सांगतात. रेग्यांच्या बोलण्यात मिस्किल उपरोध, चिमटे, नर्मविनोद, फिरक्या यांची पेरणी असे. ते सत्य तेच सांगत, पण त्यांचे बोलणे पारखून, निवडून, समजून घेतले नाही तर आपण गोत्यात येण्याचा संभव फार! आता, या लेखातही ते स्वतःविषयी कमालीच्या पारदर्शक वृत्तीने लिहीत आहेत, पण त्याच वेळी तो बहारदार मिस्किल ललित निबंध आहे. 'आत्मविश्वाससंपन्न' याचा रूढ, लौकिक अर्थ 'पुढे पुढे करणारा, स्वतःच्या गुणांचे, कर्तृत्वाचे प्रदर्शन मांडणारा, स्वतःच स्वतःचे कौतुक करणारा, चारचौघात मिरविणारा, स्पर्धेत उत्साहाने उतरणारा', या अंगाने आपल्या मनात असतो. आता, रेगे 'बावळट' गणले

---

१. महाराष्ट्र फाऊंडेशनचा वैचारिक साहित्यासाठीचा प्रथम पुरस्कार प्रा. रेग्यांना दिला गेला. त्याप्रसंगी रेग्यांची ओळख करून देणारा लेख प्रा. पाटणकरांनी 'संवादिनी' या स्मरणिकेत लिहिला. *प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* (संपादक : डॉ. सुनीती देव, प्रकाशक : सुनीती देव, नागपूर २०००) या ग्रंथात पुनर्मुद्रित, पृ. १८.

२. याच अंकात अन्यत्र पुनर्मुद्रित केला आहे – संपादक

अनुक्रमणिका

जात; परीक्षांमध्ये हमखास 'नर्व्हस' होत; स्पर्धा म्हटले की पळ काढावा वाटे, असे ते होते. आपण हे समजून घ्यायचे की, स्वतःचा अंगभूत कल, प्रवृत्ती, आवडी व निवडी यांनुसार स्वतःच्या व्यक्तित्वाची जोपासना करण्यात गढून जाणारे, स्वतःला कसण्यासाठी वेळोवेळी आव्हाने झेलणारे असे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व होते. अनेकांच्या ठायी 'चमकावे', 'नाव व्हावे' याची तीव्र इच्छा/आकांक्षा आढळते. तिचा अभाव असलेले, पण दुबळे, खचलेले, रिते असे व्यक्तित्व नसलेले, स्वाश्रयी, समाधानी, क्रियाशील व्यक्तित्व नजरेसमोर आणावे लागते. संकोची असणे, बुजरे असणे याचा एक अर्थ असा की, सामान्यतः ज्या लौकिक गोष्टींमध्ये माणसांना रस असतो त्यांत रस नाही; दुसऱ्या अर्थाने, ही एक चालही असते, आपली मोकळीक जपण्याची.

रेग्यांचा जन्म १९२४ सालचा. १९३० सालच्या मिठाच्या सत्याग्रहाच्या वेळी ते अल्पवयीन होते. पण दुसरे महायुद्ध आणि १९४२ चा 'छोडो भारत' लढा या दोन्ही घटना त्यांच्या जाणत्या वयात घडल्या. जग आणि भारत या दोघांनाही हादरवून टाकणाऱ्या या घटना, पालथ्या घागरीवर पाणी पडावे तशा रेग्यांच्या आयुष्यात घडून गेल्या असे नव्हते. पण तुरुंगवास घडावा या स्वरुपाचा सहभाग त्यांचा ४२ च्या लढ्यात नव्हता; आणि कॉलेजवर बहिष्कार टाकण्याच्या एका उत्स्फूर्त कृतीनंतर, त्यांचे महाविद्यालयीन शिक्षण चालू राहिले. भूमिगत बनून घातपाती कृत्यांद्वारे ब्रिटिश राजवटी-विरुद्ध आपले निशाण फडकवीत राहावयाचे, या प्रकारच्या सहभागासाठी आवश्यक असा आपला पिंड नाही हे रेग्यांना जाणवले. असाही माझा तर्क होतो की, त्यांच्या चिकित्सक बुद्धीला त्या मार्गाची सार्थकताही मनोमन पटली नाही. १९४२ चा लढा ही एक विवाद्य कृती होती : हिटलरने उपस्थित केलेल्या महासंकटाचे निवारण करण्यावर सर्व शक्ती केंद्रित करावयास हवी, असा एक मतप्रवाह होता. पण त्याही काळात रेगे रॉयवादी गटात दाखल झाले नाहीत ही ध्यानात घेण्याची गोष्ट आहे. भारतीय स्वातंत्र्याला पन्नास वर्षे झाली त्या प्रसंगी वाई येथे प्राज्ञपाठशाळामंडळाने एक शिबिर आयोजित केले होते. या शिबिरात स्वातंत्र्यपूर्व व स्वातंत्र्योत्तर कालखंडातील आपली वाटचाल व चिंतन याविषयी शिबिरार्थींनी निवेदने केली. एक शिबिरार्थी म्हणून रेग्यांनीही निवेदन केले. सामाजिक-राजकीय क्षेत्रात सभोवती काय घडत आहे याकडे जागरूक चिकित्सक लक्ष असले तरी, राजकीय व सामाजिक कार्यकर्त्याची भूमिका वठविण्याइतकी तीव्र आस्था आपल्या ठायी नव्हती, अशी कबुली रेग्यांनी दिल्याचे आठवते. पुढे, १९५० साली औरंगाबाद येथील डॉ. आंबेडकरांच्या पीपल्स एज्युकेशन सोसायटीच्या महाविद्यालयात रुजू झाल्यावर, पूर्वास्पृश्यांची भौतिक अवस्था, त्यांच्या व्यथा, त्यांच्यामध्ये येत असलेली जागृती यांचे साक्षात दर्शन त्यांना झाले. डॉ. बाबासाहेबांशीही १९५०-५४ या काळात त्यांच्या गाठीभेटी व चर्चा झाल्या. या अनुभवाने पुढच्या काळात त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाला एक वेगळेच परिमाण प्राप्त झाले. महात्मा गांधींच्या जन्मशताब्दीच्या प्रसंगी, म्हणजे १९६९ साली, गांधींच्या व्यक्तित्व, जीवन व कार्य यांविषयी जे आंतरिक मंथन घडले त्यामुळे व्यापक सामाजिक बांधिलकी व कार्य याविषयी आस्था तीव्र झाली; उच्च बौद्धिक समाधान देणारे असले तरी, आपण स्वतःपुरते स्वान्तः सुखाय जगतो आहोत याविषयी अपराधी भाव मनात उत्पन्न झाला, असेही त्या वेळी त्यांनी म्हटल्याचे आठवते.

त्यांच्या व्यक्तित्वात ही जी भर पडली तिचे वर्णन मी पुढीलप्रमाणे करीन. उपजीविकेसाठी एक व्यवसाय निवडून, नेकीने तो करून व्यक्तीने त्याचे (व कुटुंबियांचे) पोट भरले, नीतीची बंधने व मर्यादा पाळली तर त्याने आणखी काही नाही केले तरी ते ठीकच आहे, ही भूमिका त्यांना समाधान देईना झाली. विशेषतः भारतासारख्या देशात, जिथे इतके सारे लोक पीडित, वंचित, अभावग्रस्त आहेत, जिथे अनेक जातींच्या सभासदांना हीन मानले जाते, अस्पृश्य ठरवले जाते, तिथे या परिस्थितीत इष्ट दिशेने – म्हणजे समता व न्याय प्रस्थापित करण्याच्या दिशेने – बदल घडवून आणण्याच्या कार्यात आपला वाटा उचलून समाजाचे ऋण फेडण्याची जबाबदारी व्यक्तीची आहे, विशेषतः सुस्थितीतल्या व्यक्तीची आहे, ही त्यांची भूमिका बनली. परिस्थितीत फारसा फरक पडत नसतानाही, खोलवर अंगवळणी पडलेल्या सवयी, आवडीनिवडी यामुळे आपण सुखवस्तू उच्चमध्यमवर्गीय जीवन जगत राहत आहोत याविषयी खोलवर अपराधी जाणीव रेग्यांना कायमच होती. अत्युच्च स्वरूपाच्या 'काव्यशास्त्रविनोदा'त, तत्त्वचिंतनात आपण पूर्णपणे रमतो, त्यावेळी आपल्याला आणखी काही नको असते (वा साऱ्याचा विसर पडतो)

यानेही ते अस्वस्थ होत असे मला वाटते. ही खंत त्यांनी पुढच्या काळात आयुष्यभर वागविली असे म्हटले तर वावगे होणार नाही.

त्यांची ही व्यथा महाराष्ट्र फाऊंडेशनचा पुरस्कार स्वीकारताना केलेल्या भाषणात व्यक्त झालेली आपल्याला पहायला मिळते. त्याप्रसंगी, आपल्या भाषणाच्या शेवटी, अनपेक्षित वळण घेत, रेगे म्हणाले :

*"मी कृष्णेच्या काठी प्राज्ञपाठशाळामंडळात राहातो. कृष्णेच्या काठी म्हणजे यात अतिशयोक्ती नाही. खाली वाकून पाहिलं तर (धोम) धरणानंतर जो काही कृष्णेचा प्रवाह उरला आहे तो तिथून दिसतो. तिथे मी रोज पाहतो तर लहान मुलांपासून म्हाताऱ्यांपर्यंत वेगवेगळ्या वयाची, काळीकुळकुळीत अशी काही माणसं फडकं घेऊन कृष्णेच्या त्या प्रवाहात अत्यंत कौशल्यानं मासे पकडत असतात. ती त्यांची दिवसाची फेरी असते. त्यांना किती मासे मिळतात ते मला माहीत नाही. ज्याअर्थी ते सातत्याने करीत राहातात त्या अर्थी करीत राहावं असं वाटावं एवढे तरी मासे त्यांना मिळत असणार. हे कोण लोक आहेत? ते वाईत आहेत. परंतु ते आहेत याचं भान वाईकरांना आहे असं मला वाटत नाही. त्यांची पालं असतात. रात्री दारू पिऊन आनंदात धिंगामस्ती करत असतात. सर्व तऱ्हेचे आवाज त्या दिशेने ऐकू येतात. तेवढीच त्यांच्या अस्तित्वाची एक निशाणी वाईकरांसाठी आहे, एरवी नाही. ते लोक असले तरी अदृश्य असल्यासारखे आहेत. असे हे आमचे, आमच्यातलेच लोक आणि त्यांना जर आपण असं वागवत असू तर हा आमचा एक समाज आहे असं म्हणवून घ्यायचा अधिकार तरी आपल्याला काय आहे? ते वास्तव नाही असा याचा अर्थ आहे. आमच्यातले जे समाजशास्त्रज्ञ आहेत ते ह्या माणसांचा अभ्यास करणार नाहीत. तर अमेरिकेत ज्या प्रकारची टूम समाजशास्त्रात निघाली असेल त्या प्रकारचं काम इथे भारतीय संदर्भात करणार. कारण आमचे डोळे तिथे आम्हाला जे यश मिळेल, जी मान्यता मिळेल, तिकडे लागलेले असतात. इंडस्ट्रीमध्ये, बिझनेसमध्ये असेल तसंच ज्ञानाच्या क्षेत्रातही आहे. आपण आपल्या समाजाकडे आपला चेहरा वळवला पाहिजे. त्याचं निरीक्षण केलं पाहिजे. आणि हे निरीक्षण करण्यासाठी तुम्हाला माणसांच्या अंतःकरणात जागा मिळवावी लागते. ह्या सर्व विचाराचं फलित म्हणजे ह्या माणसांच्या जगण्याच्या पद्धतीत सुधारणा होणं. ती सुधारणा म्हणजे अधिक चांगल्या रीतीनं जगता येणं ह्या स्वरुपाची असणं, अधिक भौतिक समृद्धी आली की नाही हा प्रश्नच नाही. असं वळण आपल्या विचारवंतांना पडल्याशिवाय इथे खरा, जोमदार सामजिक विचार विकसित होईल, हे अशक्य आहे. तोपर्यंत आपण काय करु? आज जे होतं आहे ते करत राहू, की जी जी एक नवी बौद्धिक फॅशन फ्रान्समध्ये, इंग्लंडमध्ये आणि अमेरिकेमध्ये येईल तिचा अनुवाद आपण इथं मराठीत करू. पण ती मराठी वाक्यं अशी असतील की त्यांचा बोध कोणाला होणार नाही. कारण ते मूळ इंग्रज किंवा फ्रेंच काय म्हणत आहेत ह्याचं ज्ञान तुम्हाला असल्याशिवाय हा मराठी माणूस, ह्या मराठी वाक्यांद्वारा काय म्हणू पाहतो आहे, हे तुम्हाला कळणार नाही. ही कृत्रिम आणि आपल्याला घातक अशी अवस्था आहे. हिच्यातून आपण अजून बाहेर पडू शकलेलो नाही. आणि आपण बाहेर पडू शकू ते केवळ आपल्या लोकांच्या साहाय्यानेच. तेव्हा आपल्याला आपलं खरं सत्त्व लाभेल. आणि विचारांना एक सामाजिक बैठक असेल, काही खरं चैतन्य असेल."**

रेग्यांच्या विचाराला वा कार्याला कोणत्याही वादप्रणालीची – आयडियालॉजीची – बैठक नव्हती. तळागाळात राहावे लागणाऱ्या लोकांविषयी सहानुभाव आणि आपण यांचे ऋण फेडले पाहिजे ही कर्तव्यभावना हे त्यांच्या विचारांचे व कार्याचे अधिष्ठान होते. हा पाया अधिक भक्कम आणि टिकावू पाया आहे. मुंबईच्या त्यावेळच्या बाँबे कॉलेजात (आजच्या कीर्ति कॉलेजात) ते प्राध्यापक म्हणून रुजू झाले तेव्हा हे कॉलेज, मुंबईच्या नामवंत प्रतिष्ठित कॉलेजांच्या तुलनेत अ-प्रतिष्ठित कॉलेज होते, कारण येथे प्रवेश घेणारी मुले निकृष्ट सामाजिक-आर्थिक स्थितीतल्या कुटुंबांमधून आलेली असत. अशा कॉलेजात आपण प्राध्यापक म्हणून काम करतो आहो याविषयी मनात खेदाची भावना, नाराजी असण्याऐवजी रेग्यांना विशेष समाधान वाटत असे. त्यांच्या वृत्तीला साजेसा पेशा न सोडता, आपल्या आवडीच्या विषयाचे अध्ययन-अध्यापन चालू ठेवून, समाजाचे ऋण फेडण्याची ही संधी आपल्याला सहजीच भरपूर उपलब्ध झाली आहे याचे ते समाधान होते. कॉलेजात येणाऱ्या मुलांचे शिक्षण चालू राहावे

* हा व यापुढील दोन उतारे महाराष्ट्र फाऊंडेशनने प्रकाशित केलेल्या *संवादिनी* (१९९६) मधून उद्‌धृत केले आहेत.

अनुक्रमणिका

यासाठी इतरही पुष्कळ प्रकारचा मदतीचा हात द्यावा लागत असे. या कालखंडाबद्दल कधी कधी रेगे सांगत तेव्हा त्यांच्या बोलण्यामधून मोठे समाधान प्रकट होत असे. तत्त्वज्ञान हा विषय शिकविण्यापलीकडचे हे सारे कार्य होते.

युवक क्रांति दल, दलित पँथर या बंडखोर परिवर्तनवादी युवा चळवळींच्या आरंभाच्या काळात या चळवळींमधील अनेक प्रमुख कार्यकर्ते व पुढारी यांचा रेग्यांशी घनिष्ठ संबंध होता, हे काही प्रसंगी होणाऱ्या त्यांच्या बोलण्यातून मनात ठसे. ते या मंडळींचे 'मार्गदर्शक, तत्त्वज्ञ व मित्र' ('guide, philosopher and friend') होते. मोर्चासारख्या कृतींमध्येही त्यांचा सहभाग सक्रिय असे. दुर्दैवाने, या चळवळींमध्ये पुढच्या काळात एक प्रकारची वैचारिक कट्टरता व असहिष्णुता आली; काही प्रमाणात लौकिक यशाबरोबर येणारी आत्मप्रौढी व आत्मसंतुष्टताही आली. रेग्यांकडे त्यांनी मग पाठ फिरविली; रेग्यांचे वैचारिक मार्गदर्शन, त्यांचे तत्त्वचिंतन त्यांना रुचणारे वा पटणारे नव्हते, हे त्याचे एक कारण असावे. या तरुणांविषयी रेग्यांच्या मनात सदैव मैत्रीभावना राहिली. त्यांनी तसे उद्गार काढलेले मी कधी ऐकले नाहीत, पण ही मंडळी ऋजुत्वाने (in fairness – जॉन . रॉल्स यांच्या Justice as Fairness या मांडणीविषयी एकाप्रसंगी अध्यक्षीय भाषण करताना Fair साठी रेग्यांनी वापरलेला शब्द) वागली नाहीत याची सल त्यांच्या हृदयात राहून गेली असावी. यावेळपावेतो 'अग्रगण्य विचारवंत' म्हणून रेगे महाराष्ट्रात सुप्रसिद्ध झालेले नव्हते. त्यांना स्वतःला या प्रकारे 'सुप्रतिष्ठित' होण्यात अजिबात रस नव्हता. विद्यार्थ्यांसाठी सर्वार्थाने खपणारा शिक्षक आणि युवकांच्याशी समरस होऊन परिवर्तनाच्या चळवळीत सहभाग देणारा एक नागरिक, ही भूमिका त्यांना सर्वाधिक समाधान देणारी होती असे काहीशा धाडसाने मी म्हणतो. याचे एक गमक म्हणजे हमीद दलवाई व त्यांची मुस्लिम सत्यशोधक समाजाची चळवळ यांची रेग्यांनी मोठ्या निष्ठेने व अत्यंत आपलेपणाने केलेली साथसोबत.

स्वतःची ओळख, नेहमीच, तत्त्वज्ञान हा विषय शिकवून ज्याने पोट भरले असा एक प्राध्यापक, याच प्रकारे रेगे करून देत आले. स्वतःचे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान विकसित केलेला, करण्याच्या मार्गावर असलेला एक तत्त्वज्ञ, अशी त्यांनी स्वतःची कधी ओळख करून दिली नाही.

स्वतःचे एक स्वतंत्र तत्त्वज्ञान मी रचीत आहे असे म्हणणाऱ्याने काय काम केले पाहिजे याविषयी त्यांच्या मनात स्पष्ट कल्पना असणार. त्यांच्या डोळ्यासमोर पाश्चात्त्य व भारतीय, दोन्ही परंपरांमधील आदर्श होते. आणि त्या कसोट्या लावल्या तर त्यांनी त्या अर्थाने तत्त्वज्ञ असण्याचा दावा केला नाही ती गोष्ट योग्यच होती. त्यांच्या कसोट्या लावल्यास बहुधा गेल्या दीड-पावणे दोनशे वर्षांच्या काळात स्वतःचे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान रचणारी एखाददुसरीच व्यक्ती झाली या खेदजनक निष्कर्षाला यावे लागेल महाराष्ट्र फाऊंडेशनचा पुरस्कार स्वीकारताना केलेल्या भाषणात रेगे म्हणाले,

"वैचारिक साहित्याची परंपरा आपल्याकडे निर्माण झालीच नाही असं नाही..... वैचारिक परंपरा, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, लोकहितवादी, जोतिबा फुले, रानडे, आगरकर, टिळक यांनी निर्माण केली होती. हे सर्व विचारवंत, त्याकाळात महाराष्ट्रापुढचे जे प्रश्न होते, सामाजिक, काहीप्रमाणात आर्थिक, राजकीय, त्यांच्याविषयीचं आपलं चिंतन-लेखन समाजाला जागृत करण्यासाठी करीत..... आपण पाहा, टिळकांनंतर' असं नाव आपण घेऊ शकत नाही. आंबेडकरांचं घेता येईल पण आंबेडकर हे त्या परंपरेतीलचं आहेत..... आता ह्यांना कोणी घडवलं होतं? तर, नवीन जे एक पाश्चात्य तत्त्वज्ञान, ज्या तत्त्वज्ञानाने आधुनिक स्वरुपाच्या समाजाची पायाभरणी केली, अनुभववाद, वैज्ञानिक विचारपद्धती यांचा, तसेच स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव ह्या प्रबोधनाच्या मूल्यांचा यथायोग्य आविष्कार कोणत्या प्रकारच्या जीवनात होईल ह्याचा विचार, हे सर्व जे चिंतन होतं त्याच्या पार्श्वभूमीवर, ते बऱ्याच प्रमाणात आत्मसात करून ही वैचारिक परंपरा महाराष्ट्रात विकसित झाली, हे आपल्याला माहीत आहे. पण पुढे गांधीवाद, मार्क्सवाद यासारखे अत्यंत प्रभावी असे वैचारिक संप्रदाय विकसित झाले असूनही मराठीमध्ये त्यांचं प्रतिबिंब पडलं आहे असं आपल्याला दिसत नाही. हे का झालं असावं? याचं कारण मला वाटतं ते असं : ह्या प्रकारच्या विचाराला पायाभूत असं जे तत्वज्ञान होतं त्या तत्वज्ञानाची हेळसांड आपण केली. आता मी ज्यांची नावं घेतली ती फार मोठी नावं आहेत. पण आपण पाहा, त्यांच्यापैकी ज्याला दार्शनिक म्हणता येईल, फिलॉसॉफिकल म्हणता येईल त्या पातळीवर लेखन, ते फारच थोड्यांनी केलं आहे आणि फार तुटपुंजेपणे केलं आहे. अशा दार्शनिक पातळीवरचं लिखाण एक रानड्यांत

आढळेल आणि टिळकांत आढळेल. आगरकरांनी सुधारणांचा प्रचार केला हे खरं आहे आणि त्यांचा प्रामाणिकपणा हा निखळ होता, पारदर्शक होता. त्याचा प्रभाव आजुबाजूच्या लोकांवर आणि वाचकांवर पडला यात शंका नाही. पण ह्या नवीन तत्त्वज्ञानाचा जो सैद्धान्तिक पाया होता त्याचं व्यवस्थित विवरण त्यांनी केलं नाही. ही हेळसांड आपण केली आणि त्यामुळे हा विचार सकस राहिला नाही, असं मला वाटतं."

याच भाषणात त्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांसाठी आणि अध्यापकांसाठी एक कार्यक्रमपत्रिकाच सादर केली. ती कार्यक्रमपत्रिका, त्यांच्याच शब्दांत अशी आहे :

"मिल आणि स्पेन्सर या आधुनिक ऋषींच्या द्वारा जे ब्रिटिश तत्त्वज्ञान महाराष्ट्रात आलं होतं, त्याची पाळंमुळं कुठे जातात, त्याची गृहीतकृत्यं काय आहेत, आक्षेप घेतले असता ती कितपत टिकून राहतात, ह्या सर्वांचा सुव्यवस्थित विचार आणि त्याची मांडणी आपल्याकडे झाली पाहिजे, हे एक. ह्याच पाश्चात्य वैचारिक परंपरेचा दुसरा जो महत्त्वाचा असा प्रवाह होता, कांट आणि त्याचे नंतरचे अनुयायी, ज्यांनी व्यक्तीची प्रतिष्ठा, स्वातंत्र्य, स्वायत्तता, समानता आणि न्याय या संकल्पनांना एक वेगळा आशय देऊन त्यांची सुव्यवस्थित अशी मांडणी केली, जिचा पुढे विकास आपल्याला हेगल आणि मार्क्स यांच्या तत्त्वज्ञानांतून आढळतो – मी हे केवळ ॲकॅडेमिक तत्त्वज्ञान म्हणतच नाही. प्रत्यक्ष सामाजिक व्यवहाराला जाऊन भिडणारं, सामाजिक प्रश्न ओळखणारं-त्यांची मांडणी करून, त्यांची उत्तरं शोधणारं असं हे तत्त्वज्ञान मी म्हणतो – हा दुसरा प्रवाहही महाराष्ट्रात पूर्णपणे झाकोळला गेल्यासारखाच आहे. त्याच्यासंबंधीही काही लिखाण झालेलं नाही.

आपला जो भारतीय दर्शनांचा, शास्त्रांचा वैचारिक वारसा आहे, ज्याची परंपरा ब्रिटिश आल्यावर, ब्रिटिश अंमलांमुळे कृत्रिमपणे खंडित झाली, ज्याचं माध्यम बऱ्याच प्रमाणात संस्कृत आणि काही प्रमाणात पाली, अर्धमागधी इत्यादी आपल्या अभिजात भाषा हे होतं, त्याच्यावर तर ही महाराष्ट्रीय संस्कृती आणि भारतीय संस्कृती आधारलेली आहे... आपल्या संस्कृतीचं हे सबंध अंग आपण जवळजवळ जाणूनबुजून दुर्लक्षित केलं आहे. असा एक काहीतरी छाप या परंपरेवर बसला आहे की ही ब्राह्मणी आणि म्हणून प्रतिगामी परंपरा आहे. परंतु... ह्या सबंध भारतीय परंपरेचा फार मोठा अंश, घटक अब्राह्मणी आहे – ह्या संस्कृतीने आपल्याला घडवलेलं आहे आणि आपण 'आपण' म्हणून, 'आपले' म्हणून जगणार असू तर ह्या संस्कृतीला विसरून चालणार नाही. विश्वबंधुत्व हे मूल्य मोठं आहे. जिथे असेल तिथे प्रत्येकजण इतरांविषयी आस्था बाळगेल, बंधुभाव बाळगेल, हे खरं आहे. पण प्रत्येकजण म्हणजे कोण? प्रत्येकजण वेगळा असला पाहिजे. He is to count as one. *मग आपण म्हणजे कोण? तर भारतीय! म्हणजे कोण? तर ह्या सांस्कृतिक वारशानं घडविलेले ते आपण. हा वारसा जे नाकारतात त्यांच्याही रोमारोमांत तो भिनलेला असतो. फक्त त्याची जाणीव नसते. तेव्हा ही जाणीव करून घेऊन, ह्या वारशाचं चिकित्सक परीक्षण करून, त्यात काय ग्राह्य आहे आणि काय त्याज्य आहे हे ठरवून, ते तारतम्य बाळगून, त्याचा अभ्यास करीत राहणं म्हणजे आपल्या परंपरेवरची आपली पकड पुन्हा मजबूत करणं. ती जर आपण केली नाही तर आपण इतके विस्कळीत होऊ की सुट्या सुट्या व्यक्तींचा समुदाय, जो समाज होऊ शकत नाही, अशातऱ्हेचं रूप ह्या महाराष्ट्राला आणि भारताला येऊ शकेल. आणि ती एक भयावह अशी परिस्थिती असेल. म्हणून हे सर्व काम. हा एक अजेंडा आहे पाहा, ही एक कार्यक्रमपत्रिका आहे. महाराष्ट्रात वैचारिक साहित्याविषयी ज्यांना आस्था आहे ते, लेखक आणि त्यांचे संभाव्य वाचक, ह्यांनी हा कार्यक्रम आस्थेने हाती घेतला पाहिजे."*

प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे *तत्त्वज्ञान* या ग्रंथाच्या शेवटी रेग्यांच्या प्रकाशित साहित्याची मोठ्या परिश्रमपूर्वक केलेली सूची प्रसिद्ध केलेली आहे. ती पाहिल्यावर लक्षात येते की, वर उद्धृत केलेल्या उताऱ्यात त्यांनी जी कार्यक्रमपत्रिका सादर केली होती तिच्यावर त्यांनी १९७० च्या नंतरच्या काळात कसोशीने अंमलबजावणी केलेली होती. या संपूर्ण काळात त्यांचे लेखन प्रामुख्याने *नवभारत* मासिकात प्रसिद्ध झाले. आधी कार्यकारी संपादक म्हणून व नंतर संपादक म्हणून त्यांनी *नवभारत*ची जबाबदारी सांभाळली असल्याने स्वाभाविकपणेच ही गोष्ट घडून आली.

मात्र, या लेखनाद्वारे ते त्यांच्या वेगळ्या, वैशिष्ट्यपूर्ण विचारांची समग्र दार्शनिक मांडणी करीत आहेत असा अनुभव येत नाही. विषय विद्यार्थ्यांना सर्व अंगांनी खोलात जाऊन, समजावून देण्याची शिक्षकाची भूमिकाच ते वठवीत आहेत

अनुक्रमणिका

असे लक्षात येते. त्यांचे स्वतःचे म्हणणे अनुषंगाने येते, आणि ते 'पकडा'वयाचे झाल्यास बारकाईने, लक्षपूर्वक त्यांचे लेखन वाचावे लागते.

'तत्त्वज्ञानातील माझी वाटचाल' हे टिपण रेग्यांनी सुनीती देव यांनी संपादित केलेल्या उपरोक्त ग्रंथासाठी खास लिहिले.[३] यामध्ये रेग्यांनी, कांतिभाई (के.जे.) शहांपासून पुढील गोष्ट 'शिकलो' असे लिहिले आहे : "आपण आपले तत्त्वज्ञान घडविले पाहिजे.... सामाजिक आणि नैतिक तत्त्वज्ञान, तसेच धर्माचे तत्त्वज्ञान हे आपले तत्त्वज्ञानातील मध्यवर्ती विषय असले पाहिजेत, कारण आपल्याला एका वेगळ्या स्वरूपाच्या भारतीय समाजाची घडण करावयाची आहे आणि धार्मिक परंपरेने बांधलेला असा हा समाज आहे... आणि ज्या भारतीय विचारवंतांनी ह्या स्वरूपाचे तत्त्वज्ञान घडविले असेल, उदा. रानडे, टिळक, गांधी, इ., त्यांच्या विचारांचे आपण गंभीरपणे परीक्षण केले पाहिजे. ते आपले खरे पूर्वसूरी आहेत." कांतिभाई शहा यांच्या प्रेरणेमुळे मी भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे वळलो, असे रेग्यांनी लिहिले आहे.

मात्र, कांतिभाईंनी जी कार्यक्रमपत्रिका समोर ठेवली त्या दिशेने आपण पुढच्या काळात कशी व किती वाटचाल केली त्याविषयी रेग्यांनी या टिपणात काहीच सांगितलेले नाही. याविषयी काही तर्क करता येतो. रेग्यांनी वाईच्या प्राज्ञपाठशाळेशी जवळचा संबंध प्रस्थापित केला तो याच सुमारास, म्हणजे १९६० सालानंतरच्या काळात. त्यामागे भारतीय दार्शनिक परंपरेचा सखोल परिचय करून घेण्याची प्रेरणा पण असावी. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा सहवास या दृष्टीने अत्यंत फलदायी ठरला यात शंका नाही. भारतीय दर्शनांची तर्कतीर्थांची जाण प्रगल्भ व सूक्ष्म होती; अनेकानेक बारकावे त्यांनी आत्मसात केले होते. हे प्रसंगा-प्रसंगाने ध्यानात येत असे. दुर्दैवाने, तर्कतीर्थांनी एव्हाना आपला मोहरा आधुनिक (पाश्चात्त्य) ज्ञानाचा प्रसार करण्याकडे वळविला होता. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने हाती घेतलेल्या ग्रंथ-निर्मितीच्या उपक्रमामागची प्रेरणा व दृष्टी 'आधुनिक' होती. मंडळाच्या कार्याचा एक भाग म्हणून मराठी विश्वकोश निर्मितीचा प्रकल्प हाती घेतला गेला. स्वतंत्र भारताला नवसंजीवन देणारे, भारतीय समाजाचे पुनरुत्थान घडवून आणणारे हे उपक्रम ठरावेत अशी कल्पना होती. प्राज्ञपाठशाळामंडळाने वाई येथे महाविद्यालय सुरू करण्यात पुढाकार घेतला. म्हणजे, एका अर्थी, तर्कतीर्थांनी भारतीय दार्शनिक परंपरा, भारतीय सांस्कृतिक वारसा या गोष्टी वर्तमानकाळात अप्रस्तुत असल्याचे ठरविले. या काळात रेग्यांचा या सर्व उपक्रमांमध्ये वाढता सक्रिय सहभाग राहावा ही, कांतिभाई शहांकडून 'शिकलेल्या' गोष्टींची अंमलबजावणी करण्याच्या दृष्टीने अनुपकारक घडामोड म्हणावी लागते. रेगे रॉयवादी कधीच बनले नाहीत; त्यांच्या चिकित्सक परीक्षेला रॉय यांचे तत्त्वचिंतन उतरणे अशक्यच होते. शिवाय, रॉय यांना त्यांची व्यक्तिगत निष्ठा नव्हतीच. तर्कतीर्थ, गोवर्धन पारीख वा अ.भि. शहा यांच्या सारखी. पण या काळात रेगे सेक्युलॅरिस्ट, आधुनिकतावादी यांच्या 'मांदियाळी'त दाखल झाले होते, व हा प्रभाव त्यांच्यावर फार दाट होता. 'मी (या काळात) पक्का सेक्युलॅरिस्ट होतो' असे ते म्हणतही. याचा एक परिणाम असा झालेला दिसतो की, रानडे, टिळक व गांधी यांना पूर्वसूरी मानून आपल्या समाजासाठी उपकारक व प्रस्तुत असे सामाजिक-नैतिक तत्त्वज्ञान, धर्माचे तत्त्वज्ञान रचण्याची गोष्ट लांबणीवर पडली. याने आपणा सर्वांचे फार मोठे नुकसान झाले.

त्यांनी संपादित केलेल्या रेग्यांच्या तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथात प्रा. सुनीती देव यांनी 'प्रा. रेगे आणि ईश्वर' या मथळ्याचा एक छोटा लेख लिहिला आहे.[४] त्यात आरंभी त्यांनी लिहिले आहे की, 'विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी, आणि नास्तिक' अशी रेग्यांची प्रतिमा त्यांच्या मनात तयार झाली होती. त्यांच्या मनात रेग्यांची अशी प्रतिमा घडावी याला भक्कम आधार रेग्यांनी त्यांच्या लेखन-भाषणे यांमधून पुरविले असे म्हणणे योग्य होणार नाही. रेग्यांचे लेखन, भाषणे – विशेषतः गेल्या पंचवीस वर्षांतले – बारकाईने, त्यांची स्वभाव व शैली वैशिष्ट्ये ध्यानात घेऊन वाचल्यास पुष्कळ अधिक व्यामिश्र अशी त्यांची भूमिका असल्याचे लक्षात आल्याखेरीज राहात नाही. पण ही गोष्टही खरी की, रेग्यांविषयी ही प्रतिमा अलीकडेपर्यंत बहुतेकांच्या मनात होती. ज्या वर्तुळात त्यांचा वावर महाराष्ट्रातील लोकांना ठळकपणे दिसत होता त्याचाही हा एक परिणाम होता. स्वतः त्यांनी त्यांच्या व्यक्तित्वाची काही अंगे ठरवून लपवून ठेवली नसली तरी, उघड करून मुद्दाम होऊन दाखवली पण नव्हती. तसेच, त्यांच्या लेखनातही

३-४. याच अंकात अन्यत्र पुनर्मुद्रित. – संपादक

अनुक्रमणिका

त्यांनी, लेखविषयाचे सम्यक् निरूपण करण्यावर सतत कटाक्ष ठेवून, स्वतःचा विचारव्यूह मांडण्यासाठी सबब (खुंटी) म्हणून लेखविषयाचा वापर न केल्यानेही 'विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी व नास्तिक' ही प्रतिमा रुजली. परिणामी, या लेखांमधून रेगे स्वतःच्या भूमिकेचीच मांडणी वा स्पष्टता करीत आहेत असा समज करून घेतला गेला. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील विषयांवर लिहिताना, 'तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक' या चौकटीतच त्यांनी बह्वंशी लेखन केले. एक तटस्थपणा त्यांनी जपला. वर उल्लेख केलेल्या ग्रंथात प्रा. सुनीती देव यांच्या लेखावरील त्यांच्या टिप्पणीत रेग्यांनी एका ठिकाणी "व्यक्तीच्या आंतरिक जीवनाला असलेले महत्त्व आणि त्यांच्याशी निगडित असलेले खाजगीपणाचे (privacy) मूल्य" याबद्दल लिहिले आहे (पृ. २११). आपण आपले आंतरिक जीवन कोणत्या तत्त्वांना, श्रद्धांना अनुसरून जगतो, आपले 'जन्मतः व संस्कारां'नी प्राप्त झालेले वळण कोणते आहे याविषयी जाहीरपणे बोलणे वा लिहिणे त्यांनी अनेक वर्षे टाळले, यामागे हे खाजगीपणाचे मूल्य जपण्याची भूमिका होती असेही मला वाटते.

माझा असा तर्क आहे की, इहवादी-नास्तिक, सेक्युलॅरिस्ट, विवेकवादी/बुद्धिप्रामाण्यवादी मांडण्या प्रतिष्ठित बनण्यात, एकमेव सत्य व योग्य म्हणून त्यांना प्रामाण्य प्राप्त होण्यात समाजाचे नुकसान आहे; तात्त्विकदृष्ट्या या मांडण्या सदोष आहेत, त्यांच्यात गंभीर उणीवा आहेत, आणि त्यांच्याकडे दुर्लक्ष होऊ देणे तत्त्वज्ञानाचा एक अभ्यासक या नात्यानेही योग्य नाही, असे त्यांचे मत अलीकडे तीव्र बनले असावे. खाजगीपणाचे मूल्य ओळखून आपण काही गोष्टी सांगत नाही याचा परिणाम म्हणून आपली चुकीची प्रतिमा रुजत आहे; जी आपली मते नाहीत, जी आपली भूमिका नाही ती मते व भूमिका आपल्या नावे प्रसृत होत आहेत हा अनुभवही त्यांना अस्वस्थ करू लागला असणार. आपली वैचारिक-बौद्धिक बैठक कांटवादी-व्हिट्गेन्स्टाइनवादी आहे, पण आपल्या जगण्याच्या बैठकीत आणखी अनेक गोष्टींची भर असते, हे स्पष्टपणे सांगणे वेगवेगळ्या कारणांनी त्यांना गरजेचे वाटू लागले असले पाहिजे. त्यांना महाराष्ट्राच्या सार्वजनिक जीवनात एक स्थान अलिकडे प्राप्त झाले होते हे पण याचे एक कारण असावे.

कालनिर्णय दिनदर्शिकेमध्ये रेग्यांचे जे तीन छोटेखानी लेख प्रसिद्ध झाले त्यांनी रेग्यांच्या चाहत्यांना मोठा धक्का बसला. एकदम ते 'भाविक', 'श्रद्धाळू' म्हणून साऱ्यांच्या नजरेसमोर आले. पण मला असे लक्षात आले आहे की, बहुतेकांनी ते लेख काळजीपूर्वक बारकाईने वाचले नव्हते, आणि रेग्यांची शैलीही लक्षात घेतली नव्हती. त्यांच्या भूमिकेत मूलतः मोठा बदल झाला नव्हता. आपले जीवन केवळ बौद्धिक तर्काधारे सिद्ध होऊ शकणाऱ्या तत्त्वज्ञानात्मक व्यूहावर उभारलेले नसते; ज्या समाजात, ज्या कुटुंबात आपण लहानाचे मोठे झालेले असतो त्या कुटुंबापासून, समाज-संस्कृतीमधून आपण काही गोष्टी आत्मसात केलेल्या असतात. काही गोष्टी 'भौतिक तथ्यां'च्या पातळीवरच्या नसतात, त्याही आपण 'जणू काही' त्या अस्तित्वात आहेत अशा भावनेने स्वीकारलेल्या असतात. आपण असे म्हणू शकतो की एक वास्तव भौतिक (physical reality) असते; त्याचे खरेखोटेपण ठरविण्याच्या रीती व कसोट्या 'वैज्ञानिक पद्धती'ने आपणास उपलब्ध करून दिल्या आहेत असे म्हणता येईल. पण दुसरे एक वास्तव असते. ते आंतरिक असते. पण ते व्यक्तिगणिक वेगळे नसते. त्यामध्ये समाजातील सभासद वाटेकरी असतात; ते समाईक (shared) असते. विभिन्न व वैविध्यपूर्ण वांशिक-सांस्कृतिक अस्मितेचा आधार आंतरिक वास्तव हा असतो. त्याचे खरेखोटेपण श्रद्धापूर्वक केलेल्या स्वीकृतीवर व त्यामधून येणाऱ्या प्रतिसादावर ठरत असते. ज्या 'आंतरिक वास्तवा'वर त्यांचे इहलौकिक जीवन आधारलेले होते आणि ज्या जीवनाच्या आशय-आकाराविषयी त्यांच्या ठायी आत्मीयता (deep attachment) होती त्या आंतरिक वास्तवाला पूर्णपणे नाकारणारी, त्या वास्तवाला हद्दपार करणारी 'विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी, नास्तिक' भूमिका आपली नाही याचे पूर्ण भान रेग्यांना असणार. भौतिक वास्तवाच्या खरेखोटेपणाच्या कसोट्यांवर आंतरिक वास्तवाची परीक्षा करून ते त्या कसोट्यांना उतरते असे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करणाऱ्यांचा पक्ष रेग्यांचा पक्ष नव्हता. एक 'आंतरिक वास्तव' असते हीच गोष्ट नाकारणे, तिला मानवी जीवनात स्थान न देणे, त्याचा अनादर करणे असमंजस व घातक आहे, आणि अशी भूमिका घेण्याला विज्ञाननिष्ठेचा वा खऱ्या विवेकवादाचा आधार नाही हे स्पष्टपणे सांगण्याची वेळ आलेली आहे असे रेग्यांना अलीकडे तीव्रपणे वाटू लागले असले पाहिजे. 'देवाला रिटायर करण्या'ची भाषा बोलली जाऊ लागली होती; विशेषतः हिंदूंच्या धार्मिकतेवर, भाविकतेवर चौफेर हल्ला चढविला

अनुक्रमणिका

जाऊ लागला होता; आणि हिंदू असणे, आणि मी हिंदू आहे असे म्हणणे, यातच काही अपराध अनुस्यूत आहे असे वातावरण निर्माण केले जात होते. या बदललेल्या परिस्तितीत, रेग्यांनीही आपली भूमिका, कदाचित, आधी स्वतःशी पुन्हा स्पष्ट करून घेतली असेल, आणि मग त्यांनी सार्वजनिकरित्या काही गोष्टी मांडण्याचे ठरविले असेल हे मला अधिक संभवनीय वाटते.

प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान या ग्रंथात प्रा. प्र.ब. कुलकर्णी यांनी 'रेगे, हिंदुत्व आणि हिंदुधर्म' या मथळ्याखाली रेग्यांच्या एका 'काल्पनिक मुलाखतीरूपा'त लेख लिहिला आहे. रेग्यांच्या निधनानंतर प्रा. कुलकर्णी यांनी 'प्रोफेसर रेगे ते आचार्य रेगे' असा, त्यांच्या भूमिके (role) मध्ये घडून आलेल्या स्थित्यंतराबद्दल लेख लिहिला.[५] वरील पैकी पहिला, काल्पनिक मुलाखतवजा लेख लिहिण्यासाठी त्यांनी रेग्यांचे ७ लेख आधाराला घेतले आहेत. प्रा. कुलकर्णी यांच्या लेखावर टिप्पणी करताना रेग्यांनी केलेले खुलासेही अर्थपूर्ण आहेत.

हिंदू कुटुंबात आपण जन्मलो, आणि हिंदू संस्कारात वाढलो, आणि हे पारंपरिक स्वाभाविक हिंदूपण टाकून न देता, कोणतीही अपराधी भावना न बाळगता ते आपण स्वीकारतो, असे रेग्यांचे म्हणणे. मी 'गांधीजींना आदर्श मानणारा हिंदू आहे' असा खुलासा रेगे करतात. रेगे स्वतःला आस्तिक म्हणवतात. याचा अर्थ काय करावयाचा याचा खुलासा प्रा. सुनीती देवांच्या उपरोक्त ग्रंथातील दोन लेखांवर रेग्यांनी केलेल्या प्रदीर्घ टिप्पणीत सापडतो.[६] दृश्य, 'अप्रतिष्ठित' जग ज्याचा आविष्कार आहे असे एक अतीत, स्वयंभू, प्रतिष्ठित तत्त्व आहे; या तत्त्वाशी माणसाचे साक्षात् नाते जोडणारा एक घटक मानवी व्यक्तीमध्ये आहे; या घटकाचा (म्हणजे आत्म्याचा) विकास करणे हे माणसाचे सर्वोच्च श्रेय आहे अशी स्वाभाविक मानवी धारणा आहे; अशी रेग्यांची मांडणी आहे. या घटकाला रेगे माणसाच्या ठायी असलेली स्वाभाविक धार्मिकता म्हणतात व ईश्वरावरील श्रद्धा हे तिचे अनेक रूपांपैकी एक रूप मानतात. मी ईश्वरावर श्रद्धा ठेवतो, मी स्वाभाविकतः धार्मिक आहे असे रेगे म्हणतात तेव्हा त्यांच्या म्हणण्याचा आशय हा असतो. या पार्श्वभूमीवर "देवाशी जवळीक हे माझे साध्य आहे; दूरचें साध्य." या त्यांच्या खुलाशाला अर्थ प्राप्त होतो.

स्वतःला 'विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी, नास्तिक' म्हणविणाऱ्या त्यांच्या चाहत्यांना रेगे शांतपणे व नम्रपणे असे म्हणतील की, 'विश्वाचा समग्र मानवी अनुभव' 'विश्वाला माणसाकडून मिळणाऱ्या प्रतिसादातील हा घटक (अतीत तत्त्वाशी साक्षात् नाते जोडणारा घटक)' यांची ऐतिहासिक अंगानेही तुम्ही दखल घेत नाही – म्हणजे मानवी समाज अस्तित्वात आल्यापासून आजपर्यंतच्या सर्व मानवी समाजांच्या संदर्भातला अनुभव –, आणि विश्लेषक तत्त्वचिंतनाच्या पातळीवरही सूक्ष्मात जात नाही, असे मी पाहतो.

"मी पूजाअर्चा, उपासतापास करणारा किंवा व्रतवैकल्ये पाळणारा असा माणूस नाही, मी प्रार्थना करीत नाही"; आणि या अर्थाने 'स्वाभाविकपणे धार्मिक' असलेला माणूस नाही असे रेग्यांनी म्हटले आहे. पण वरील पारंपरिक अर्थाने धार्मिक वर्तन करणाऱ्या माणसांना ते 'श्रद्धाळू' म्हणून हिणवणार नाहीत वा त्यांना कमी लेखणार नाहीत. प्रार्थनेबद्दल तर, "कधीतरी मनोभावे प्रार्थना करण्याची क्षमता मला प्राप्त होईल, 'ईश्वरनिष्ठांच्या मांदियाळी'त कधीतरी प्रवेश मिळेल अशी आशा आहे. हे सोपे नाही. 'चणे खावे लोखंडाचे –' " असे मोठ्या लीनतेने ते लिहितात. वरील वाक्ये लिहीत असताना रेग्यांच्या डोळ्यासमोर न्यायमूर्ती रानडे आणि महात्मा गांधी असावेत यांची मनोमन खात्री वाटते.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या निधनानंतर मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाचे अध्यक्षपद व विश्वकोशाचे प्रधान संपादकपद आणि प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे अध्यक्षपद या दोन्ही जबाबदाऱ्या त्यांच्या खांद्यावर येऊन पडल्या. याच काळात त्यांचे व्यक्तिमत्व अधिक सार्वजनिक प्रकाशात आले. तर्कतीर्थांचे वारसदार या नात्याने त्यांच्याकडूनच्या अपेक्षा वाढल्या. या सर्व जबाबदाऱ्या त्यांनी लीलया पेलल्या. या काळात काही शारीरिक व्याधींनी त्यांचे शरीर, पूर्वीच्या तुलनेने, दुबळे बनलेले असूनही, प्रकृती सांभाळत त्यांनी आपली सर्व कामे चालू ठेवली. चार समर्थ माणसांनाही ताण वाटला असता एवढे काम ते अखेरपर्यंत एकट्याने करीत होते.

५. *नवभारत*च्या या अंकात तो अन्यत्र प्रसिद्ध केला आहे.

६. टिप्पणीवजा हा दीर्घ लेख या अंकात अन्यत्र प्रसिद्ध केला आहे.

अनुक्रमणिका

कीर्ति कॉलेज सोडून ते पुण्यास इंडियन इंस्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन या संस्थेत काम करू लागल्यावर त्यांच्यातल्या शिक्षकाला असणारा वाव कमी झाला. समाजाच्या प्रबोधनाचे कार्य ते कर्तव्यनिष्ठेने लेखन-भाषणांद्वारा करीत असले तरी, शिक्षक हा त्यांचा खरा पेशा होता, आणि शिकविण्याचे काम त्यांना सर्वाधिक आनंद व समाधान देत असे. नागपूरला ते तत्त्वज्ञानाशी संबंधित विषयावर अभ्यासवर्ग घेण्यासाठी मोठ्या आवडीने जात. याविषयी प्रा. प्र.ब. कुलकर्णी यांनी त्यांच्या 'प्रोफेसर रेगे ते आचार्य रेगे' या लेखात लिहिले आहेच. वाईला १९९२ ते २००० या काळात (शेवटचे शिबिर ऑक्टोबरला झाले) अनेक विषयांवर शिबिरे झाली. वेगवेगळ्या वयांच्या, पार्श्वभूमीच्या २५-३० व्यक्ती एकत्र जमत, एकत्र राहत आणि कसून विषय समजावून घेत. चर्चा करीत. रेगेसर हे आमचे मुख्यशिक्षक असत.' अनेक शिबिरांमध्ये तेच एकमेव शिक्षक असत. या शिबिरांनी प्रसंगी त्यांच्या प्रकृतीवर ताणही निर्माण होत असे. पण या शिबिरांमधील त्यांच्या 'विद्यार्थ्यां'ना 'शिकविण्या'चा त्यांना फार आनंद होता.

याच काळात त्यांचा एक वेगळा प्रवासही सुरू झाला होता. साधकाची एका दिशेने चालू झालेली ही वाटचाल होती. अलीकडेच मुंबईच्या शोकसभेत प्रा. राम बापट म्हणाले तसे, रेगे हे कुटुंबवत्सल सदगृहस्थीचे एक विलोभनीय व अनुकरणीय उदाहरण होते. ही त्यांची भूमिका ते अत्यंत सहृदयतेने, मोठ्या मनाने पार पाडीत राहिले. विश्वकोश व प्राज्ञपाठशाळामंडळ याच तेवढ्या त्यांच्या 'सांसारिक' जबाबदाऱ्या होत्या असे नाही. अ.भि. शहा, हमीद दलवाई अशा त्यांच्या जवळच्या मित्रांवरील त्यांची निष्ठा अशी होती की, त्यांच्या कार्याची जबाबदारीही रेगे आपल्या खांद्यांवर वागवीत राहिले. हा त्यांचा 'संसार' किती मोठा व पसरलेला होता याची पूर्ण कल्पना त्यांच्या घरच्यांनाही पूर्णपणाने होतीच याची खात्री देता येत नाही. संसारात गढलेले राहून त्यांची साधक म्हणून वाटचाल सुरू होती.

ते ज्या संस्थांमध्ये काम करीत होते त्या संस्थांशी संबंधित मंडळींपैकी काहींच्या वागण्यात भरपूर असमंजसपणा त्यांच्या अनुभवाला आला, असा अलीकडचा काळ होता. त्यांच्या सहनशीलतेचा अंतही पाहिला गेला. त्यांची अप्रतिष्ठा करणारे वर्तनही अलीकडच्या काळात अनेकांकडून घडले. त्यांची मनःशांती ढळली असती, त्यांचा संताप झाला असता तरी ते समजू शकले असते.

आपल्या साधनेत वितुष्ट उत्पन्न करीत राहून आपली परीक्षा केली जात आहे, साधना उच्चतर स्तरावर नेण्यासाठी आव्हान दिले जात आहे, हे जणू काही ओळखून, जाणून त्यांचे वर्तन उदार, क्षमाशील होत राहिले. आणखी किती वर्षे आपल्याला आयुष्य आहे याची त्यांना विशेष पर्वा नव्हती; पण ते फार नसावे हे त्यांनी ओळखले होते असेही मनात येते. पुढे येत राहणारी कामे ते बिनतक्रार करीत. त्यांचे काही लेखन, काही भाषणे व काही समारंभांमध्ये त्यांच्यावर सोपविलेली भूमिका पार पाडणे हे त्यांच्या विशाल सहानुभवाचे व सखोल सामाजिक जाणीवेचे द्योतक होते असे लक्षात येई. काही कामे पुरी करण्याविषयी (उदा. धर्मकोश व विश्वकोश) वा मार्गी लावण्याविषयी (उदा. कुमार विश्वकोश प्रकल्प) स्वतःची बांधिलकी आहे असे त्यांना आतून वाटे. असे, अनंत कामांच्या व्यापांमध्ये गढलेले दैनंदिन जीवन जगत असतानाच, एका आंतरिक स्तरावर ते यापैकी कशातच आता गुंतलेले नाहीत असे लक्षात येई. विशेषतः वाईला संध्याकाळनंतर त्यांच्या राहत्या जागी ते एका वेगळ्या विश्वात रमलेले असत, जे त्यांचे स्वतःचे खाजगी विश्व असे.

'प्रा. रेगे आणि ईश्वर' या त्यांच्या लेखात प्रा. सुनीती देव यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्यांच्या अनुषंगाने स्पष्टता करीत असतांना प्रा. रेग्यांनी लिहिले आहे, "खरा धार्मिक माणूस शांत असतो. रसेल यांनी सान्त मानवी प्रकृती म्हणून जिचा निर्देश केला आहे तिला पारंपरिक भारतीय परिभाषेत 'अहंकार' म्हटले आहे आणि अहंकाराचे विसर्जन करणे हे सर्व धार्मिक साधनांचे समान साध्य आहे." अहंकाराचे विसर्जन झालेले आहे अशी अवस्था प्राप्त व्हावी हे माणूस असण्याचे सर्वोच्च श्रेय आहे; अहंकाराचे विसर्जन साधल्याने याच जगात असतानाच निर्वाण वा मोक्ष प्राप्त होतो, ही रेग्यांची अखेरच्या काही वर्षांमध्ये धारणा बनली होती, अशी माझी समज आहे. त्यांची विश्लेषक-चिकित्सक बुद्धी अखेरपावेतो धारदार राहिली होती, आणि भावुकपणे, आंधळेपणाने कशाचाच स्वीकार ते करीत नव्हते, ही गोष्ट अगदी शेवटच्या काळातील त्यांच्या लेखनातूनही – ज्यापैकी काही *प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* या ग्रंथात समाविष्ट आहे – स्पष्ट होते. त्यांना ज्या प्रतिमा चिकटल्या होत्या, वा त्यांच्यावर आरोपित





केल्या गेल्या होत्या, त्यांचे ओझे त्यांनी वागवावे – म्हणजे त्यांनुसार त्यांनी लिहावे, बोलावे, वागावे – याविषयी त्यांच्या चाहत्यांच्या आग्रही अपेक्षेने ते खंतावून जात असावेत. त्यांनी वरील अवतरणात खऱ्या धार्मिक माणसाचे जे वर्णन केले आहे ते वर्णन त्यांना लागू पडावे, खरी धार्मिकता आपल्या जीवनात उतरावी ही अखेरच्या दिवसांत त्यांची आस होती.

अर्वाचीन महाराष्ट्राच्या, म्हणजे ब्रिटिश राजवट प्रस्थापित झाल्यानंतरच्या काळातल्या महाराष्ट्राच्या इतिहासात ज्या थोर व्यक्ती होऊन गेल्या – आणि अशांची एक मोठीच नामावली आहे – त्यांच्यापैकी न्यायमूर्ती रानडे यांच्याविषयी उच्च कोटीचा पूज्यभावही त्यांच्या बोलण्यामधून प्रकट होई. 'सर्वज्ञ स हि माधवः' असे जाणत्यांनीं म्हणावे अशी रानड्यांची विद्वत्ता होती. त्यांच्या ठायी आदर्शवत् न्यायबुद्धी होती. ते एक श्रेष्ठतम सामाजिक प्रबोधनकार होते. अनेकानेक संस्थांचे प्रवर्तन केले, कामे उभारली या अर्थाने ते 'ॲक्टिव्हिस्ट' होते. या त्यांच्या व्यक्तिवैशिष्ट्यांसाठी रानड्यांचे मोठेपण रेग्यांच्या मनात ठसले असणारच. पण माझा असा तर्क आहे की, आपल्या 'कच्चे'पणांचे, मर्यादांचे ज्या प्रकारचे भान रानड्यांच्या ठायी आढळते, त्यांमधून ज्या प्रकारची क्षमाशीलता, औदार्य व लीनता त्यांच्या ठायी आढळत असे, यामुळे रेग्यांना रानडे अधिक जवळचे व प्रिय वाटत. रानड्यांनी गृहस्थधर्माच्या जबाबदाऱ्या पार पाडल्या, अनेकांना आधार दिला; पण त्याची कधी वाच्यता केली नाही, की तोरा बाळगला नाही. उलट, जुन्या विचारांच्या वडीलधाऱ्यांचा – घरातल्या व बाहेरच्या – यथोचित आदर करीत स्वतःची वागणूक जुळते घेणारी राखली. न्यायमूर्ती, त्यातही सुधारक, म्हणून रानडे समाजाशी फटकून राहिले नाहीत. याबाबतीत त्यांच्या वेळच्या, व नंतरच्याही काळातल्या, अनेक आधुनिक सुधारकी उच्चभ्रू व्यक्तींपेक्षा रानडे अगदी वेगळे उपटून पडतात. ही सर्व वैशिष्ट्ये रेग्यांना भावणारी होती. पण याही पलीकडे पोचणाऱ्या काही गोष्टींमुळे रेग्यांना न्यायमूर्तींची थोरवी फार मोठी वाटत असावी. रानड्यांनी अहंकाराचे विसर्जन करण्याच्या दिशेने पुष्कळ वाटचाल केली होती. स्वतःसाठी त्यांना काही हवे होते असे काही उरले नव्हते. त्यांची जीवनशैली अगदी घरगुती व साधी होती, ही गोष्ट *आमच्या आयुष्यातील आठवणी* या रमाबाईंच्या पुस्तकावरून ठसते. 'शांतिब्रह्म' म्हणून त्यांच्या निकटवर्तीयांमध्ये त्यांचा लौकिक होता. खऱ्या धार्मिकतेची ही खूणच. त्यांनी त्यांच्या समाजाचे नावच 'प्रार्थना समाज' ठेवावे ही गोष्टही अर्थपूर्ण होती. मनोभावे प्रार्थना करण्याची क्षमता रानड्यांनी प्राप्त केली होती. आणि, रेग्यांच्या दृष्टीने, या सगळ्यावर कळस म्हणजे 'ईश्वरनिष्ठांच्या मांदियाळी'त रानडे दाखल झाले होते. रानड्यांना जे साधले ते आपणांस या जन्मी साधणार नाही, हे रेग्यांनी नम्रभावाने स्वीकारले होते, हे त्यांनी स्वतःविषयी दिलेल्या 'कबुल्यां' वरून स्पष्ट होते. पण 'ईश्वरनिष्ठांच्या मांदियाळी'त दाखल होण्यात मानवाचे श्रेय आहे आणि मानवी जीवनाचे सार्थक आहे याविषयी रेगे निःशंक होते.

'मी माझ्या स्वतःच्या मस्तीत जगत असतो' असे त्यांच्या एका प्रश्नाच्या उत्तरात रेगे म्हणाल्याचे पाटणकरांनी लिहिले आहे. याचा प्रत्यय त्यांच्या सहवासात नेहमीच येई. इतरांविषयी अत्यंत संवेदनशील, सहृदय असणे, तसे जगणे आणि 'स्वतःच्या मस्तीत' असणे यात विसंवाद नव्हता अशा जातकुळीची ती 'मस्ती' होती, हे मात्र ध्यानात घेतले पाहिजे. (विनोबा असेच स्वतःच्या मस्तीत जगले.) मनात असे येते की, अशा 'स्वतःच्या मस्तीत' जगणाऱ्या व्यक्तींच्या लेखी मृत्यू कसा येतो याला कमालीचे महत्त्व असते. गलितगात्र, पराधीन, अंथरुणाला खिळलेली अशी अवस्था आयुष्यभराच्या मस्तीवर बोळा फिरवू शकते. काही व्याधींनी ग्रस्त झाल्यावर औषधोपचाराचे सहाय्य रेग्यांना नाइलाजाने घ्यावे लागले. याची एक खंत त्यांना होती. पण त्यापलीकडे त्यांनी आपले जगणे स्वाधीनच ठेवले होते – कटाक्षाने, आग्रहाने. विनोबांनी, औषधोपचाराने प्रकृती सुधारायला लागल्यावर, प्राणाचे स्वेच्छया उत्क्रमण करावयाचे ठरवून स्वतःच्या जगण्यावर कळस चढविला. रेग्यांना मृत्यूची चाहूल लागली होती का, हा प्रश्न मनात येतो. तसे असेलच तर ते गुपित त्यांनी स्वतःपाशीच राखले. 'मी माझ्या मस्तीत जगलो, आणि मृत्यूही त्या जगण्याचीच स्वाभाविक पूर्णता म्हणून अनुभवला' असे रेग्यांना म्हणता आले असते असा मृत्यू त्यांना आला. मृत्यूने त्यांच्या जीवनाला एक कायमचा सुंदर आकार प्राप्त करून दिला.



अनुक्रमणिका

प्रा. रेगे आणि ईश्वर

सुनीती देव

कालनिर्णय ह्या दिनदर्शिकेवर (१९९५, १९९६ आणि १९९८) प्रा. मे.पुं. रेगे ह्यांचे अनुक्रमे 'मी आस्तिक का आहे?', 'परंपरागत श्रद्धा' आणि 'देवाशी भांडण' हे तीन लेख प्रसिद्ध झालेले आहेत. ह्या लेखांमधील विषयाशी संबंधित *आजचा सुधारक* (एप्रिल, १९९१) या मासिकात प्रसिद्ध झालेला 'विवेकवादाच्या मर्यादा' हा लेख, असे एकूण चार लेख माझ्या डोळ्यांसमोर आहेत. ह्या लेखांमधून रेगेसरांची ईश्वरविषयक भूमिका स्पष्टपणे व्यक्त झालेली आहे. कोणत्याही श्रद्धाळू व्यक्तीला जेवढ्या स्वच्छ शब्दांत स्वतः स्वीकारीत असलेली भूमिका मांडता आली नसती तेवढ्या स्पष्ट शब्दांत रेगेसरांनी ती मांडलेली आहे. सर्व श्रद्धाळू व्यक्तींचे प्रतिनिधित्व करणारे म्हणून मी रेगे सरांच्या भूमिकेचा विचार करणार आहे.

प्रा. रेगे तत्त्वज्ञानामध्ये अधिकारी व्यक्ती आहेत, किंबहुना आज भारतात जे थोडे मान्यताप्राप्त तत्त्वज्ञ आहेत त्यांत रेगेसर अग्रणी आहेत. तत्त्वज्ञानाची एकही शाखा अशी नाही की जिच्यावर सरांचा अधिकार नाही. ते माझे गुरू आहेत. त्यांच्याविषयी माझ्या मनात नितान्त आदर आहे. तरीही वरील लेखांमधून सरांनी व्यक्त केलेली विचारसरणी कुठेतरी पटत नाही, मनाला अस्वस्थ करते.

सुरुवातीलाच सांगितले पाहिजे की, मी रेगेसरांना प्रामुख्याने विश्लेषक-तत्त्वज्ञान व सांकेतिक तर्कशास्त्र शिकविणारे म्हणून जाणते. ह्या वर्गांमध्ये विद्यार्थिनी या नात्याने बसताना माझ्या मनात सरांची एक वैचारिक प्रतिमा तयार झाली होती. ती कोणती? तर सर विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी आणि नास्तिक असतील. ही प्रतिमा माझी मीच निर्माण केली होती; ती प्रतिमा मी निर्माण करावी हे सरांनी मला सांगितलेले नाही. ह्या प्रतिमेला पहिल्यांदा तडा गेला तो काही वर्षांपूर्वी गोव्याला झालेल्या पंडित-फिलॉसॉफर प्रकल्पामध्ये सहभागी होण्यासाठी मी गेले होते तेव्हा. शांतादुर्गेच्या मंदिरासमोरून मी व सर बोलत बोलत जात होतो. मंदिरासमोर आल्यावर सरांनी पायातल्या वहाणा काढल्या, नमस्कार केला व मग तुटलेला संवादाचा धागा पकडून संवाद पुढे चालू ठेवला.

दुसऱ्यांदा तडा गेला तो वाईच्या सर्व धर्म अध्ययन केंद्रातर्फे आयोजित केलेल्या अभ्यासवर्गाला मी उपस्थित होते त्यावेळी. त्या वर्गात सरांनी 'मॅक्सम्युलरची धर्मविषयक भूमिका' ह्या विषयावर व्याख्यान दिले. ते ऐकताना मात्र मी पार हादरून गेले. मला स्वतःलाच विश्लेषक तत्त्वज्ञान शिकविणारे सर आणि धर्मविषयक मते मांडणारे सर ह्या दोहोंचा समन्वय एकाच व्यक्तिमत्त्वात घालता येईना.

ह्या सर्व पार्श्वभूमीवर मी सरांचे लेख वाचले तेव्हा त्यावर प्रतिक्रिया नोंदवावी असे तीव्रतेने वाटले, आणि ते केवळ व्यक्तिगत कारणांसाठीच नव्हे तर त्याला एक सामाजिक संदर्भही आहे. रेगेसर आज विचारवंत म्हणून सुपरिचित आहेत. त्यांच्याकडे इतर व्यक्ती मार्गदर्शक म्हणून पाहतात. तेव्हा ह्या लेखांमधून व्यक्त केलेले विचार ते जेव्हा मांडतात तेव्हा त्यांच्यावर समाजाला योग्य दिशेने घेऊन जाण्याची सामाजिक जबाबदारीही आपोआप येऊन पडते. कारण रेगेसरांसारख्या व्यक्ती ह्या केवळ खाजगी, व्यक्तिगत जीवन जगूच शकत नाहीत. त्या समाजाची 'संपत्ती' असतात. त्यामुळे आयुष्यात कुठे थबकलो तर पुन्हा वाटचाल करण्याचे बळ ह्या व्यक्तीच पुरवीत असतात.

एक गोष्ट मान्य केली पाहिजे की रेगेसर प्रामाणिक आहेत. त्यांनी स्वतःची भूमिका – ती तुम्हाला पटो किंवा न पटो – स्वच्छ शब्दांत मांडलेली आहे. मला एवढेच वाटते की रेगेसरांनी प्रथमच ह्या लौकिक दृष्टीने व तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या विषयावर आपली भूमिका इतक्या निःसंदिग्ध शब्दांत मांडलेली आहे. ती *कालनिर्णय*सारख्या दिनदर्शिकेच्या मागच्या पानांवर छापण्याचे प्रयोजन काय? *कालनिर्णय* भिंतीवर लावणारी असंख्य घरे असतील; पण त्यातील किती व्यक्ती

* *प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* या ग्रंथामधून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका





प्रत्येक महिन्याच्या मागील पानांवरील छापलेला मजकूर वाचतात? कितीजण त्याची दखल घेतात? त्यांपैकी कितीजणांना तो समजतो? ह्यापेक्षा *नवभारत, समाज प्रबोधन पत्रिका, परामर्श, आजचा सुधारक* ह्या व ह्यांसारख्या इतर काही वैचारिक मासिकांमधून हे लेख प्रसिद्ध व्हायला हवे होते असे वाटते.

मी सरांनी लेखांमधून व्यक्त केलेल्या मतांचा, भूमिकेचा प्रतिवाद करणार नाही. कारण "भारतीय राज्यघटनेने प्रत्येकाला मतस्वातंत्र्य दिले आहे. जोपर्यंत तुम्ही राज्यघटनेतील तरतुदी आणि कायदे ह्यांना अनुसरून वागत आहात तोपर्यंत तुम्ही कोणतेही मत स्वीकारायला, मांडायला आणि त्याचा प्रचार करायला मोकळे आहात" ('देवाशी भांडण', *कालनिर्णय*, १९९८) हे मला मान्य आहे. हे लेख वाचून मला पडलेले काही प्रश्न मी मांडणार आहे.

"मी शुद्ध अंतःकरणाने जगले पाहिजे; प्राणिमात्राला आपले मानले पाहिजे, स्वार्थ, अहंकार सोडून दिले पाहिजेत, केवळ उपकारासाठी उरलो अशी स्थिती साधली पाहिजे. असे जगणे म्हणजे देवाच्या सांनिध्यात जगणे." ('देवाशी भांडण', *कालनिर्णय*, १९९८) ही जर ईश्वर मानणाऱ्या प्रत्येक श्रद्धाळू माणसाची भूमिका असेल तर हे जग नंदनवनच व्हायला हवे. कारण आजही श्रद्धाळू व्यक्तींची संख्या ही विज्ञाननिष्ठ नास्तिकांपेक्षा कितीतरी जास्त आहे. जग नंदनवन होणे तर दूरच राहिले, पण येथे हिंसाचार, क्रौर्य, खून, मारामारी इ. अपप्रवृत्ती आपल्याला आढळतात. श्रद्धाळू व्यक्तींना ईश्वराने घालून दिलेल्या नियमांचा विसर पडतो की काय? विचार आणि आचार ह्यांतील दरीचे स्पष्टीकरण श्रद्धाळू व्यक्ती कसे करील?

ह्या ठिकाणी कदाचित् असे म्हटले जाऊ शकेल की ईश्वराने मी कसे जगावे म्हणजे जास्तीत जास्त सुखी आयुष्य मी व्यतीत करू शकेन हे सांगितले, पण त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष आचरण करणे हे मात्र ज्याचे त्याच्यावर अवलंबून राहील.

परंतु हे म्हणण्याचे स्वातंत्र्य श्रद्धाळू व्यक्तींना नाही कारण जगातील प्रत्येक गोष्ट ईश्वरेच्छेनेच घडून येते ही त्यांची ठाम श्रद्धा आहे. मग त्याने केलेले दुर्वर्तन हेही ईश्वरेच्छेचाच भाग मानायचे का?

ह्या ठिकाणी ईश्वराची कल्पना ओलीस ठेवल्यासारखी वाटते. मला हवे तसे मी वागणार, इतरांना दुःख झाले तरी हरकत नाही, चुकलो तरी हरकत नाही. तो ईश्वर क्षमाशील आहे, त्याची मनापासून करुणा भाकली तर तो मला क्षमा करायला सदैव तयारच आहे. ही भूमिका स्वतःच्या गैरवर्तनाच्या जबाबदारीतून मुक्त होण्यासाठी शोधून काढलेली पळवाट नाही का वाटत?

ह्यापेक्षा, मी एक माणूस आहे, माझ्याचसारखी दुसरीही व्यक्ती माणूस आहे; ज्या ज्या गोष्टींनी मला आनंद, सुख होते त्या त्या गोष्टींनी त्यालाही होत असणार; ज्या गोष्टींनी मला दुःख होते त्या गोष्टींनी इतरांनाही दुःख होत असणार; त्यामुळे मी त्या प्रकारचे वर्तन इतरांप्रती करू नये हे माझे कर्तव्य ठरते; ही भूमिका समजण्याची गरज नाही. ते मला निरीक्षणाने, अनुभवाने समजू शकते.

"श्रद्धेचे तार्किक समर्थन करणे म्हणजे जे घडते ते भल्यासाठीच घडते हे पुराव्याच्या आधारे दाखवून देणे. हे माझ्या शक्तीबाहेरचे आहे. ते माझ्या अधिकाराच्या कक्षेत येत नाही." ('देवाशी भांडण', *कालनिर्णय*, १९९८)

मी बाळगीत असलेल्या श्रद्धांचे समर्थन करणे हे माझ्या अधिकारांच्या कक्षेत येत नसेल तर कोणाच्या अधिकाराच्या कक्षेत येते? हे काम माझ्याखेरीज अन्य कोणाचे कसे असेल? मुख्य मुद्दा हा की 'जे घडते ते भल्यासाठीच घडते' हे वस्तुस्थितीच्या निकषांवर सिद्धच करून दाखविता येत नाही. 'माझ्या श्रद्धेचे समर्थन करणे.... माझ्या शक्तीच्या बाहेर आहे' असे म्हणणे म्हणजे समर्थनाची जबाबदारी ढकलण्याचा प्रकार नाही का वाटत?

"जगात माणसांना जे बरे-वाईट अनुभव येतात ते केवळ यदृच्छेने त्यांच्या वाट्याला येत नाहीत. त्यांच्यामागे काही प्रयोजन असते. पारंपरिक हिंदू श्रद्धेप्रमाणे त्यांच्या पूर्वजन्माच्या कर्मांची फळे म्हणून ते अनुभव त्यांना लाभलेले असतात." ('देवाशी भांडण', *कालनिर्णय*, १९९८)

ह्या विधानाला आधार नाही. असे असतानाही श्रद्धाळू माणूस ही गोष्ट ठाम श्रद्धेने स्वीकारतो. ह्यात काहीच गैर वाटत नाही का? एखादी गोष्ट मी कितीही ठामपणे स्वीकारली म्हणून ती सत्य आहे असे मला म्हणता येईल का? 2+2=5 होतात असे मला ठामपणे वाटते, ही गोष्ट मी ठाम श्रद्धेने स्वीकारतो, असे म्हटले तर चालेल का? गणिताची सर्व इमारतच कोसळेल किंवा 'व्यक्ती तितक्या प्रकृती' ह्याप्रमाणे 'व्यक्ती तितकी गणिते' असे म्हणावे लागेल.





अनुक्रमणिका

श्रद्धाळू व्यक्तीची ईश्वराविषयीची भूमिका कोणती? तर, "ईश्वर म्हणजे ह्या जगाचा, ह्या दृश्य विश्वाचा निर्माता – तो सर्वशक्तिमान आहे, त्याची शक्ती, सामर्थ्य अनंत आहे. शिवाय तो परिपूर्ण आहे, सर्व सद्‌गुण त्याच्या ठिकाणी ओतप्रोत, अपरिमित प्रमाणात आहेत.... थोडक्यात ईश्वर दोन दृष्टींनी अनंत आहे. त्याचे सामर्थ्य अनंत आहे; आणि त्याचा चांगुलपणा अनंत आहे." ('मी आस्तिक का आहे?', *कालनिर्णय*, १९९५)

असे जर ईश्वराचे स्वरूप आहे तर मग जगात एवढे दुःख का आहे? ह्यावर उत्तर असे की "हा प्रश्न ईश्वराने माझ्या आकलनाच्या पलिकडे ठेवला आहे" ('देवाशी भांडण', *कालनिर्णय*, १९९८). असे म्हटल्याने श्रद्धाळू व्यक्ती कोणतेच समर्थन देत नाही. 'आकलनाच्या पलिकडे' ठेवला आहे म्हणजे काय? ईश्वराचा अनंत चांगुलपणा तसेच सर्वशक्तिमान असणे आणि जगातील दुःख, क्रौर्य ह्यांची संगती कशी लावावी? हाच तर खरे पाहता मुख्य प्रश्न आहे. ह्या बाबतीत जर श्रद्धाळू व्यक्ती हा प्रश्न 'माझ्या आकलनाच्या पलिकडे आहे' ही भूमिका घेत असेल तर हे स्पष्टीकरण मानायचे का?

"श्रद्धाळू माणसे ईश्वर ह्या कल्पनेचे गुलाम असल्यासारखे दिसतात. विज्ञाननिष्ठ नास्तिक निसर्गाचे आत्मघोषित गुलाम असतात." ('देवाशी भांडण', *कालनिर्णय*, १९९८)

ह्या ठिकाणी 'गुलाम' हा शब्द वापरणे चूक ठरेल कारण गुलामाला आपण कोणत्याही प्रकारचे स्वातंत्र्य नाकारतो. तसे स्वातंत्र्य आपल्याला नाही ही विज्ञाननिष्ठ नास्तिकांची भूमिका नाही. उलट मी जे करतो त्याला मीच जबाबदार आहे, त्याच्या बऱ्यावाईट परिणामांची जबाबदारीही इतर कोणाच्याही खांद्यावर नाही, तर ती माझ्याच खांद्यावर आहे ही त्यांची भूमिका असते.

दुसरे असे की, क्षणभर वादासाठी हे मानले की विज्ञाननिष्ठ नास्तिक निसर्गाचे गुलाम असतात, तरी अज्ञात, अदृश्य, काल्पनिक ईश्वरकल्पनेचे गुलाम असण्यापेक्षा जो निसर्ग मला डोळ्यांनी दिसतो, जो मी अनुभवतो, ज्याचा आस्वाद मी घेतो त्याचे गुलाम असणे ही भूमिका स्वीकारणीय आहे असे मला वाटते.

हे खरे की ईश्वराची संकल्पना ही श्रद्धाळू व्यक्तींकडून तत्त्ववेत्त्याला मिळाली आहे. परंतु ही संकल्पना व्यक्तीच्या मनात निर्माण होण्याचे कारण काय? ह्यासंबंधी वेगवेगळे युक्तिवाद दिले जातात. हे सबंध विश्व निर्माण करण्याचे काम एकट्यादुकट्या व्यक्तीचे नव्हे किंवा व्यक्तिसमूहाचेही नव्हे, तर कोणीतरी अपरिमित शक्तिमान असला पाहिजे ज्याने हे विश्व निर्माण केले. मग हा जो कोणीतरी, त्याला कोणते तरी नाव द्यायचे म्हणून परमेश्वर, ईश्वर या नावाने संबोधणे सुरू झाले. त्याची पूजाअर्चा केली पाहिजे, त्याला प्रसन्न ठेवले पाहिजे तर तो आपल्या प्रार्थनेला उत्तर देईल इ. इ.

ज्यावेळी ज्ञानाचा स्फोट झाला नव्हता त्यावेळी विश्व, त्याची उत्पत्ती, मानवाची निर्मिती इ.इ. गोष्टी कुतूहलजनक वाटणे स्वाभाविक होते, व त्यांची कुवतीनुसार दिली गेलेली स्पष्टीकरणेही ठीक होती. पण आज एकविसाव्या शतकाच्या अनोख्या उंबरठ्यावर उभे असताना जर आम्ही विज्ञानाने पुरविलेली उत्तरे, स्पष्टीकरणे न स्वीकारता वडीलधाऱ्या व्यक्तींनी बाळगलेल्या त्याच स्वाभाविक श्रद्धांना कवटाळून बसत असू तर हे कितपत योग्य आहे?

सर हे मान्य करतात की, 'ईश्वराचे अस्तित्व न मानणारी' व ह्या अर्थाने नास्तिक असलेली माणसे 'शुद्ध, सात्त्विक प्रवृत्तीची, अत्यंत सुशील असतात' ('मी आस्तिक का आहे?', *कालनिर्णय*, १९९५). पण अशा व्यक्तीशी आस्तिक भांडण न करता फक्त एवढेच म्हणतील, "तुमचे बौद्धिक मत काहीही असो, ज्या रीतीने तुम्ही जगता त्यावरून तुम्ही तुमच्या खोल मनात ईश्वराला नकळत मानता असेच दिसून येते. आपण ईश्वराला नाकारीत आहोत असे तुम्हाला वाटते, पण ईश्वराने तुम्हांला स्वीकारलेले आहे." ('मी आस्तिक का आहे?' *कालनिर्णय*, १९९५)

हा केवळ एक शब्दविलास, कल्पनाविलास म्हणता येईल. विज्ञाननिष्ठ नास्तिक व्यक्तीच्या दृष्टिकोनातून ह्या वाक्यांना काहीही अर्थ नाही.

ईश्वराच्या अस्तित्वासाठी देण्यात येणारे युक्तिवाद व त्यांचे केले गेलेले खंडन हा मंडन/खंडनाचा इतिहास सरांना उत्तम रीतीने ज्ञात आहे. तरीही त्यांचे आस्तिक्य टिकून का राहिले? ह्याचे सरांनी दिलेले उत्तर 'ही माझी स्वाभाविक श्रद्धा आहे' ('मी आस्तिक का आहे?' *कालनिर्णय*, १९९५) हे होय. वास्तविक ह्या स्वाभाविक श्रद्धेच्या विरुद्ध घेतल्या गेलेल्या तार्किक आणि वैज्ञानिक आक्षेपांमुळे ही श्रद्धा टिकवून ठेवण्याची काहीच गरज नाही. पण सर ती टाकून देत नाहीत कारण त्यांच्या मते, "माझ्या वाडवडिलांची भोळी श्रद्धा हे

अनुक्रमणिका

त्यांचे एक सामर्थ्य होते. त्या सामर्थ्याची जोपासना मी करू नये, असे काही घडलेले नाही." ('मी आस्तिक का आहे?', *कालनिर्णय*, १९९५)

हे स्पष्टीकरण आहे की स्पष्टीकरणाचा केवळ आभास?

सरांच्या दृष्टीने विज्ञाननिष्ठ नास्तिक व्यक्तींसमोर दोन प्रमुख समस्या आहेत आणि त्यांची उत्तरे त्यांना देता येत नाहीत. विवेकवादाच्या त्या मर्यादा आहेत. त्या दोन समस्या कोणत्या?

"विज्ञान निर्माण करणारा, नैतिक नियमांनी स्वतःचे नियमन करणारा, सौंदर्याचा आस्वाद घेणारा, सौंदर्य निर्माण करणारा माणूस विश्वाच्या स्वरूपाच्या..... चौकटीत सुसंगतपणे सामावूच शकणार नाही. विज्ञानाच्या दृष्टीने माणूस एक गूढ ठरतो." ('मी आस्तिक का आहे?', *कालनिर्णय*, १९९५).

पूर्वी कधीतरी माणूस हा गूढ राहिला असेल पण आज मात्र तो तसा राहिला आहे असे नाही. विश्वातील कमीअधिक गुंतागुंतीच्या वैज्ञानिक पदार्थांपैकीच माणूस एक आहे ही भूमिका स्वच्छपणे माणसाविषयी घेता येते आणि ती घेणे रास्त आहे असे मला वाटते.

दुसरी समस्या 'ह्या विश्वात मानवाचे स्थान काय?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर विवेकवादाच्या पलिकडे आहे.

विश्वात मानवाचे स्थान काय? हा प्रश्नच खरे पाहता उपस्थित करण्याची गरज नाही. निसर्गात मानवाला मानव म्हणून काही खास स्थान आहे असे नाही. निसर्गातील इतर वस्तूंप्रमाणेच तोही एक आहे. फरक एवढाच की त्याच्यांजवळ प्रगल्भ मेंदू असल्याने तो निसर्गाला जाणून घेण्याचा प्रयत्न करू शकतो, त्याचा आस्वाद घेऊ शकतो. कुवतीनुसार त्यात भर घालू शकतो. हे सर्व करीत असताना तो निसर्गाचा एक घटक म्हणूनच असतो.

हे विश्व, त्याची उपत्ती, त्यातील मानवाचे स्थान ह्याविषयी विचार करताना एक गोष्ट लक्षात येते ती अशी की विश्वाकडे पाहण्याचे दोन दृष्टिकोन आहेत. (१) परंपरेने चालत आलेला दृष्टिकोन व (२) विज्ञाननिष्ठ विवेकवादी दृष्टिकोन. पहिला दृष्टिकोन श्रद्धाळू आस्तिकांचा तर दुसरा विज्ञाननिष्ठ विवेकवादी नास्तिकांचा! हे दोन्ही दृष्टिकोन समांतर रेषांप्रमाणे जातात, कोठेही एकमेकांना छेदत नाहीत. प्रत्येक जण आपापल्या मानसिक सामर्थ्यानुसार (mental make up) त्यापैकी एका दृष्टिकोनाचा स्वीकार करतो. बहुधा सामान्यपणे पहिला दृष्टिकोन स्वीकारला जाताना दिसतो कारण तो स्वीकारणे सोपे आहे. ईश्वरावर हवाला ठेवून निश्चिंत होता येते. ह्या उलट दुसरा दुष्टिकोन स्वीकारणे कष्टदायक आहे. कारण त्यासाठी मनाचा कणखरपणा आवश्यक आहे. तो कमावणे कठीण असले तरी अशक्यप्राय नाही. आज एकविसाव्या शतकाकडे वाटचाल करीत असताना तो कमविण्याचा प्रयत्न अधिकाधिक व्यक्तींनी जरूर करावा असे मनापासून वाटते.

"जे घडते ते कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडते, त्याचे नियम विज्ञानात शोधून काढता येतात आणि अशा ज्ञात नियमांचा वापर करून आपल्याला इष्ट ते घडविता येते, त्याचा दुसरा मार्ग नाही, ही दृष्टी समाजात पसरविली पाहिजे. ह्यासाठी आपल्याला जे किमान करता येईल ते म्हणजे कधीही अंधश्रद्धेवर आधारलेल्या प्रथेप्रमाणे आचरण करायचे नाही. ह्यासाठी जवळच्या माणसांची कितीही अप्रीती सहन करावी लागली तरी समाजहितासाठी ही किंमत दिली पाहिजे." ('परंपरागत श्रद्धा', *कालनिर्णय*, १९९६) हा निर्धार जास्तीत जास्त लोकांनी करावा आणि सरांनी कधीकाळी असलेला 'कच्चेपणा' सोडायला हवा असे वाटते.



अनुक्रमणिका

प्रतिबिंब

मे.पुं. रेगे

संपादकांनी स्वतःच्या मनाविषयी लिहायला सांगितले आहे. आतापर्यंतच्या काळात माझं मन मला कसं जाणवलं हे घटनांच्या माध्यमातून मी सांगावं असं त्यांचं सांगणं आहे. ही अर्थात अशक्यप्राय गोष्ट आहे. एकतर आपलं मन, म्हणजे आपल्या भावना, इच्छा, हेतू, प्रेरणा इ. त्यांच्या निखळ वास्तव स्वरूपात आपल्याला जाणवत नाहीत हे प्रत्येक विचारी माणसाला माहीत असतं. आपल्याला स्वतःबरोबर जगायचं असतं आणि स्वतःची सोबत निदान सह्य होईल इतपत तरी स्वतःचं स्वतःला होणारं दर्शन ठाकठीक असणं, जगत राहण्यासाठी आवश्यक असतं. स्वतःचं यथार्थ दर्शन घेण्याची प्रेरणा आणि हिंमत ज्यांच्या अंगी आहे तो संत ह्या पदवीला पोचलेला असणार. निदान खरा साधक असणार. आत्मचरित्रे आत्मसमर्थनपर असतात हे सर्वांना माहीत आहे. काही आडपडदा न ठेवता स्वतःविषयीचे संपूर्ण सत्य सांगण्याची प्रतिज्ञा करणारे स्वतःविषयीच्या बऱ्याच गोष्टी दडवून ठेवीत असतात. उदा., बर्ट्रांड रसेल यांनी स्वतःविषयी बऱ्याच मोकळेपणे लिहिलं आहे. पण त्यांच्या दैनंदिनी आणि समग्र पत्रव्यवहार उपलब्ध झाल्यानंतर 'संपूर्ण सत्य आणि केवळ सत्य सांगू' ह्या प्रतिज्ञेपासून ते काहीसे (किंवा बरेचसे) ढळले आहेत हे उघड झालं.

आता संपादकांच्या बाजूनं असं म्हणता येईल की, त्यांनी सावधपणं 'मन कसं जाणवलं' ते लिहायला सांगितलं आहे, मन कसं आहे ते लिहायला सांगितलेलं नाही; आणि हे फारसं कठीण नाही. पण त्यातली गोम अशी आहे की, माणसाला स्वतःचं मन जसं जाणवतं तसं ते नाही आहे, ते काहीसं, बरंचसं वेगळं आहे ही जाणीव आणि ते कसं वेगळं आहे ही जाणीवही त्याला, अर्धस्फुट अशी का होईना, असते.

दुसरी अडचणं अशी की, माणूस कितीही आत्मकेंद्री असला आणि जगाचा वापर केवळ चौकट म्हणून करून स्वतःपुरतं जगत असला तरी त्याच्या भावना, इच्छा इत्यादींचा इतरांशी अनिवार्यपणे संबंध असतो. आपल्या अगदी अंतर्मनाचं वर्णन आपण करायला गेलो तरी ती इतर माणसांविषयीची कहाणी ठरते. आपलं मन उघड करताना इतरांच्या खाजगीपणावर आपण आक्रमण करीत असतो. हे कितपत प्रशस्त आहे, हाही एक बिकट प्रश्न आहे.

तेव्हा मीं असं ठरविलं आहे की, माझ्या एकाच स्वभाववैशिष्ट्याविषयी जें मला जाणवलं आहे, आणि खुपत आलं आहे, त्याच्याविषयी लिहावं. हे म्हणजे माझ्या ठिकाणीचा आत्मविश्वासाचा अभाव.

हे असं का असावं हे मला कळत नाही. फ्रॉइडच्या म्हणण्याप्रमाणं, जो मुलगा आईचा लाडका असतो तो आत्मविश्वासपूर्ण असतो; म्हणजे, भावी आयुष्यात तसा होतो. मी आईचा अतिशय लाडका होतो. एकतर तिच्या काळातल्या सर्व हिंदू स्त्रियांप्रमाणे मुलाला जन्म दिला ही जीवनाची मोठी सार्थकता आहे, असं तिला वाटत असणार. "मला सून करून घेतलं ह्या उपकाराची पुरती परतफेड झाली, आता काही द्यायचं राहिलं नाही," असं सासरच्या मंडळीला (मनातल्या मनात) निक्षून सांगणे तिला शक्य झालं असणार. शिवाय नातेवाईकांपुढे तिला खाली पाहायला लावील असं काही व्यंग माझ्यात नव्हतं. शाळेत जायला लागल्यावर पहिला-दुसरा नंबर यायचा. पण हे सर्व आलाहिदा आणि अप्रस्तुत होतं. खरी गोष्ट अशी होती की, तिचा माझ्यावर जो जीव होता ते 'आईचं मुलावर प्रेम असतं' ह्या सामान्य नियमाचं केवळ उदाहरण नव्हतं. मी तिचे सर्वस्व होतो. हे मला जाणवायचं, पण असं का होतं हे मला कधी कळलं नाही. तिच्या आयुष्यात असं काय होतं, किंवा कशाचा अभाव होता, की त्याच्यामुळं तिचा जीव माझ्यावर एवढा केंद्रित झाला होता, हे मला अखेरपर्यंत कळलं नाही.

तेव्हा खरं म्हटलं तर मी आत्मविश्वासपूर्ण असायला हवं होतं. पण तसं घडलं नाही. कारण कदाचित असं असेल,

---

* *ऋतुरंग*, दिवाळी अंक, २००० वरून संपादक श्री. अरुण शेवते यांच्या सौजन्याने.

अनुक्रमणिका

की माझे वडील कडक आणि उग्र होते, आणि त्यांच्या नजरेत मी कमी भरतो, उणे पडतो अशी जाणीव, अगदी लहानपणी मला झाली असणार. हा अर्थात केवळ तर्क आहे. (माझे वडील 'आतून' किती प्रेमळ आणि हळवे होते हे मला मोठेपणी कळलं. त्यांच्या नातवंडांना ते लहानपणीच समजलं.)

ते काही असो, माझी स्थायी वृत्ती भिडस्तपणाची, संकोचाची, बुजरेपणाची, परक्यांपासून निवृत्त होण्याची राहिली. तिचा आविष्कार माझ्या चेहऱ्यावर, आंगठाणात झाला असला पाहिजे. कारण लहानपणी नातेवाईकांत मी बावळट म्हणून ओळखला जात असे. कॉलेजमध्ये असताना, प्रेमात पडायच्या वयात, माझी एक दूरची बहीण मला म्हणाली, "मेघश्याम, एखादी मुलगी केवळ तुझे गुण जाणून तुझ्या प्रेमात पडेल, नाही?" म्हणजे तिला म्हणायचं होतं की कुणी मुलगी प्रथमदर्शनी इ. माझ्या प्रेमात पडणार नाही आणि माझे गुण जाणून घेण्याइतकी माझ्या सहवासात येणार नाही, तेव्हा कुणी मुलगी माझ्या प्रेमात पडणार नाही. तसंच झालं. पण ते बरं झालं. कारण कॉलेजात मी ज्यांच्या प्रेमात होतो त्या मुली नंतरच्या आयुष्यात भेटल्यानंतर आपण बरे वाचलो असंच वाटायचं.

ओळखीच्या माणसांत माझं वागणं 'नॉर्मल' असत असे. उदा., वर्गात मास्तर माझ्यावर खूष असत. खेळ मला आवडायचे आणि खेळांत मी पुरेसा प्रवीण होतो. दादरच्या समर्थ व्यायाम मंदिरात लहानपणी हुतूतू खेळत असताना मोठी माणसं माझा खेळ पाहायला आवर्जून थांबत असत. नवसारीला लेक्चरर म्हणून गेलो तेव्हा बॅडमिंटन क्लबमध्ये माझा खेळ पहिल्यांदा पाहणाऱ्या एकाने मला विचारलं, "तुम्ही कॉलेजचे चॅम्पियन होता का?" आता माझ्या कॉलेजचे – एल्फिन्स्टन कॉलजचे – चॅम्पियन किंवा त्यांच्या तोडीचे खेळाडू माझ्यापेक्षा खूपच चांगले खेळत. पण मी पहिल्या वर्षापासून त्यांच्यात मिसळलो असतो आणि त्यांच्याशी खेळत राहिलो असतो तर चार वर्षांत त्यांच्या जवळपास आलो असतो एवढी कुवत माझ्यात होती हे मला माहीत होतं. पण मी त्या वाटेला कधी गेलो नाही. स्पर्धेत कधी उतरलो नाही. मी हरेन ह्या भीतीनं नव्हे. कुणाशी स्पर्धा करतो आहे ही वस्तुस्थितीच माझ्या जिवावर यायची. वर्गातला माझा चुणचुणीतपणा पाहून मास्तरांनी मला वक्तृत्व-स्पर्धेत भाग घ्यायला लावलं. मी भाषण पाठ केलं. सभेत 'अध्यक्षमहाराज आणि बंधुभगिनींनो' असे दोन-तीनदा थरथरत म्हणून, दोन-तीनदा आवंढा गिळून मी खाली बसलो. त्यानंतर माझ्या वाटेला कुणी गेलं नाही.

शाळेत माझं गणित बरं होतं. बीजगणित-भूमितीतील अनवट गणितं मला सहजी सुटत. मजा म्हणून मी गणितं सोडवीत असे. मॅट्रिकच्या परीक्षेत मला सर्वच्या सर्व गुण मिळतील, अशी मास्तरांची अपेक्षा होती. पण मी पूर्वी सोडविलेली गणितं परीक्षेत मला सुटली नाहीत. ती सुटणार नाहीत, काहीतरी घोटाळा होणार, अशी खात्री बाळगूनच मी परीक्षेच्या हॉलमध्ये शिरत असे आणि घोटाळा होत असे. इंटरच्या परीक्षेच्या वेळी कमाल झाली. परीक्षेच्या आदल्या दिवशी एक मित्र त्याला अडलेली काही गणितं घेऊन माझ्याकडे आला. मी त्याला ती सोडवून दिली. त्याच्या सुदैवानं त्यातली काही दुसऱ्या दिवशीच्या प्रश्नपत्रिकेत होती. पेपर सुटल्यावर तो आनंदानं माझ्याकडे आला. मला पेपर उत्तम गेला असणार, अशी त्याची खात्री होती. मला ती गणितं सोडविता आली नाहीत, असं मी त्याला सांगितलं तेव्हा मी थट्टा करतो आहे असं त्याला वाटलं. आदल्या दिवशी सोडवलेली, त्याला समजावून सांगितलेली गणितं. पण ती परीक्षेत सुटली नाहीत.

आजसुद्धा सचिन तेंडुलकर खेळत असताना मी टीव्ही पाहात नाही. मी पाहात राहिलो तर तो आऊट होणार अशी माझी खात्री असते. असा काही कार्यकारणभाव आहे की नाही हे निरीक्षणाने अजमावण्याचा धोका मी पत्करीतच नाही.

एखाद्या कचेरीत टेबलापाशी एकट्यानं बसून काम करीत, किंवा कामं पुढं ढकलीत राहण्याची सवड देणारी नोकरी न लागता मला कॉलेजात लेक्चररची नोकरी लागली. रोज वर्गात दीडशे, कंटाळलेल्या अडदांड मुलांपुढे पाऊण-पाऊण तास उभं राहून बोलत राहण्याचा प्रसंग गुदरला. जे टाळीत आलो होतो तेच नशिबी आलं. पण मिळालेली नोकरी सोडायची नाही हा मध्यमवर्गीय चिवटपणाही अंगी होता. ते नवसारीचं कॉलेज होतं. सकाळी सात वाजता भरत असे. मी पहाटे दोन वाजता उठून त्या दिवशीचं व्याख्यान लिहून काढीत असे आणि तोंडपाठ करीत असे. वर्ग संपला की सुटकेचा तीव्र आनंद रोज नव्यानं अनुभवीत असे. मग मस्तपैकी जेवण आणि झोप. संध्याकाळी परंत दुसऱ्या दिवसाच्या संकटाची धागधूक सुरू होई. एकदा मी मुंबईहून नवसारीला परतत होतो. रात्रीची गाडी पहाटे पाच वाजता नवसारीला पोचायची. सात वाजता वर्ग. व्याख्यान लिहून

अनुक्रमणिका

काढून पाठ करायचा प्रश्नच नव्हता. मी गाडीत बसल्याबसल्या रात्रभर मनातल्या मनात व्याख्यान जुळवीत, घोळवीत राहिलो. बेडरपणे वर्गात शिरलो. सुदैवानं सर्व व्याख्यान सुरळीतपणे आठवत गेलं. नंतर मला कधी व्याख्यान लिहून पाठ करावं लागलं नाही. माझी भीती गळून पडली होती.

पण ह्याचं कारण मला दिसतं ते असं की, तोपर्यंत वर्गातली मुलं माझ्या परिचयाची, ओळखीची झाली होती. इतकी की, कॉलेजच्या क्रिकेट टीममधून 'अनऑफिशिअल मॅचेस' मध्ये मी खेळत असे. तेव्हा, अनोळखी श्रोत्यांपुढं उभं राहून व्याख्यान देण्याचा प्रसंग माझ्यावर वास्तविक गुदरत नव्हता. पण ही गोष्ट माझ्या ध्यानात यायला वेळ लागला. पण ह्या एकंदर अनुभवाने मी निर्ढावलो. त्यानंतर वर्गाच्या परिसरात अनोळखी विद्यार्थ्यांपुढं व्याख्यान देताना माझी कधी गाळण उडाली नाही. वर्गावर नवीन प्राध्यापक आला की, नाठाळ विद्यार्थ्यांनी पहिल्या दिवशी आणि नंतरचे काही दिवस वर्गात गोंधळ घालावा आणि इतरांनी त्यांच्याकडे कौतुकानं पाहावं ही प्राचीन परंपरा आहे हेही मला तोपर्यंत समजलं होतं. हा केवळ एक समारंभ असतो. त्याचा तुमच्याविरुद्ध व्यक्तिशः रोख नसतो.

ह्या माझ्या मनोवृत्तीत बाह्यतः तरी काहीसा बदल झाला तो दोन कारणांनी. एक म्हणजे मी छात्रसेनेत (एन्.सी.सी.) दाखल झालो. मी तेव्हा नव्याने सुरू झालेल्या कीर्ती कॉलेजमध्ये – त्यावेळचे बॉम्बे कॉलेज – आलो होतो. प्राचार्य भाट्यांनी मला मी एन्.सी.सी. प्रशिक्षणासाठी जाईन का, असं विचारलं. तत्त्वज्ञानाचे एक ज्येष्ठ प्राध्यापक तेव्हा एन्.सी.सी. मध्ये होते. मी त्यांना सल्ला विचारला. त्यांनी सांगितलं की, हे ट्रेनिंग फार उपयुक्त असतं. पण पुढे म्हणाले की, ते फार 'टफ्' असतं. तुम्हाला झेपेल की नाही पाहा. आता हे गृहस्थ स्थूल होते. त्यांचं पोट सुटलं होतं. एक जिना चढल्यावर त्यांना धाप लागत असणार हे उघड होतं. उलट मी (तेव्हा) सडसडीत होतो. खेळ अजून सुटले नव्हते. हे मला सांगतात की, ट्रेनिंग तुम्हांला झेपेल की नाही पाहा. आता भिडस्त, संकोची इ. असलेली माणसं आतून आक्रमक, आग्रही अशी असतात. तसा मी होतो आणि आहे. मी निश्चय केला की, ट्रेनिंगला जायचं आणि एक दिवस खाडा करायचा नाही. मी मनातल्या मनात त्या ज्येष्ठ प्राध्यापकावर सूड उगवीत होतो. मी एक दिवस ट्रेनिंग चुकवलं नाही.

मराठा लाइट इन्फन्ट्रीच्या बेळगावच्या रेजिमेन्टल सेंटरमध्ये हे ट्रेनिंग होतं. कोणत्याही पातळीवरच्या अधिकाऱ्याचं व्यक्तिमत्त्व आक्रमक, निदान खंबीर आणि बेडर असावं अशी सैन्यात अपेक्षा असते. ते बाणवण्यासाठी 'परेड ग्राऊंड'वर आणि 'मेस'मध्येही एक प्रकारचं कठोर, निष्ठुर वातावरण जाणीवपूर्वक निर्माण केलेलं असतं. तुमची गाठ अखेरीस रणांगणावर, दयामाया न दाखविणाऱ्या शत्रूंशी पडणार असते. त्यासाठी तुमचं मडकं टणक, 'पक्कं' करण्याचा प्रयत्न असतो. ह्या वातावरणात मी स्वाभाविकपणे गांगरलो. पण आतून मला ते हवंहवंसंही वाटत होतं. माझ्या न्यूनगंडावरील तो उतारा होता. शिवाय हे कठोर वातावरण – कवायतीत, शस्त्रं हाताळण्याच्या पद्धतीत, पोषाखाच्या बाबतीत, 'मेस'मध्ये टेबल मॅनर्स पाळण्यात यत्किंचितही तडजोड न स्वीकारणारं हे वातावरण – म्हणजे काही प्रमाणात एक नाटक असतं हेही मला कळलं. 'सैन्यातील अधिकारी' अशी एक भूमिका कल्पनेने निर्माण केलेली असते – तो कसा वागतो, कसा बोलतो, कसा उभा राहतो, सलाम कसा ठोकतो, इ. – आणि ह्या भूमिकेत आपण काही काळ शिरायचं असतं. (ही भूमिका अगदी अंगवळणी पडेल अशी प्रशिक्षकाची आशा असते.) आता न्यूनगंडानं पछाडलेली माझ्यासारखी माणसं अनुकरणशील असतात. भोवतालच्या वातावरणाचा रंग ते नकळत स्वीकारतात. मला आठवतं, ट्रेनिंग सुरू झाल्यानंतर एका महिन्याने माझा एक मित्र मला बेळगावात रस्त्यावर भेटला. बोलता बोलता पाच एक मिनिटांनी तो मला म्हणाला, 'अरे, तू एका महिन्यात किती बदललास?' मग माझ्या ध्यानात आलं की, माझं बाह्यांग बदललं होतं. खंबीर, न डगमगणाऱ्या, सर्व सूत्रं ज्याच्या हातात पक्केपणी आहेत अशा अधिकाऱ्याची भूमिका मी रंगवायला लागलो होतो.

एकदा कुणी व्ही.आय्.पी. यायचा होता आणि त्याच्यासाठी आमच्या बॅटॅलिअनची खास परेड रुइया कॉलेजच्या मैदानावर आयोजित केली होती. मी तेव्हा पार्ल्याला राहात होतो. बस कधी मिळेल ह्याचा अंदाज नसे म्हणून मी जरा लवकर निघालो आणि परेडच्या वेळेपूर्वी जवळजवळ एक तास अगोदर पोचलो. कुणीही सीनियर ऑफिसर आला नव्हता. पण नेहमीच्या शिरस्त्याप्रमाणे कॅडेट्सना एक तास अगोदर बोलावलं होतं. कॅडेट्स मैदानभर इकडे-तिकडे फिरत होते. मला ते दृश्य मानवलं नाही. मी अंडर-ऑफिसर्सना

बोलावलं. आपापल्या कॅडेट्सना रांगेत उभं करा आणि मला रिपोर्ट करा म्हणून त्यांना सांगितलं. त्यांनी तसं केलं. मैदानात विखुरलेल्या कॅडेट्सच्या घोळक्यांच्या जागी शिस्तीत उभी राहिलेली प्लॅटून्स दिसू लागली आणि मग एकदम चमकलो. मला वाटलं, 'हे मी काय केलं?' मला हे कुणी करायला सांगितलं नव्हतं. पण थर्ड बटालिअनचे कॅडेट्स शिस्त पाळीत नाहीत असं कुणी म्हणू नये, असं असू नये म्हणून सहजप्रवृत्तीने मी हे केलं. वर्षापूर्वी असं करायची ऊर्मी मला आली नसती आणि हिंमतही झाली नसती.

तेव्हा 'अधिकारी' ही भूमिका मला वठविता येऊ लागली होती. अधिकारी आतून भेदरलेला, गोंधळलेला असला तरी त्याने तसं दाखविता कामा नये, सर्व काही नियंत्रणाखाली आहे असा आव आणला पाहिजे हे मला समजलं. पण असा आव आणीत राहिलं तर बहुतेकदा सर्व काही बऱ्याच प्रमाणात नियंत्रणाखाली येतं हा अनुभवही आला. आणखी एक गोष्ट मी शिकलो. अधिकाराच्या खुर्चीशी जी जबाबदारी निगडित असेल तिच्याशी इमान राखलं पाहिजे. जे करणं आवश्यक आहे ते केलंच पाहिजे, जे करता कामा नये ते टाळलंच पाहिजे ही वृत्ती अंगवळणी पडली. पुढे काही अधिकारस्थानं मला स्वीकारावी लागली. पण ती धकवून नेण्यासाठी आवश्यक असलेला मुखवटा, 'पर्सोना', माझ्यापाशी तयार होता.

माझी मनोवृत्ती बदलण्याचं दुसरं कारण म्हणजे कै. अ.भि. शहा यांच्याशी झालेला माझा परिचय आणि पुढे जडलेली मैत्री. त्याचं असं झालं. मला साल नक्की आठवत नाही, पण ५७-५८ असं असेल. मी एम्.ए.ला शिकवीत असे. सुट्टी पडल्यावर माझा एक दाक्षिणात्य विद्यार्थी मला म्हणाला, 'मी मुंबईत राहतो. पण मी महाराष्ट्र पाहिलेला नाही. मला महाराष्ट्राचा काही भाग तरी पाहायचा आहे." मलाही सवड होती. मी म्हटलं, "तू उद्या सकाळी आठ वाजता बॉम्बे सेंट्रलच्या एस.टी. स्टँडवर ये. जी पहिली बस असेल ती घेऊन आपण ती नेईल तेथे जाऊ." योगायोगाने पहिली बस महाडला जाणारी होती. आम्ही महाड, रायगड, प्रतापगड, महाबळेश्वर इ. करून वाईला आलो. मी माझ्या विद्यार्थ्याला म्हणालो, 'इथं तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे प्रसिद्ध पंडित राहतात. त्यांना भेटता येतं का पाहूया.' (तोपर्यंत माझी तर्कतीर्थांशी भेट झाली नव्हती.) चौकशी केली तेव्हा कळलं की, ते गारगोटीला मौनी विद्यापीठात गेले आहेत. मलाही मौनी विद्यापीठ हे ग्रामीण म्हणून नियोजित केलेलं विद्यापीठ पहायचं होतं. तेव्हा आम्ही गारगोटीला गेलो. तिथं कळलं की, 'समाज प्रबोधन संस्था' अशी एक संस्था स्थापन करण्यासाठी शंकरराव देव आणि आचार्य भागवत ह्यांनी 'विचारवंतां'ची बैठक तेथे आयोजित केली होती आणि तर्कतीर्थ त्यासाठी तेथे आले होते. देवदत्त दाभोलकर त्यावेळी कीर्ती कॉलेजमध्ये होते. त्यामुळे त्यांचा माझा परिचय होता. 'तुम्ही आलाच आहात तर बैठकीलाही उपस्थित राहा,' असे त्यांनी मला सांगितलं. मलाही कुतूहल होतं. मी बैठकीसाठी ठरविलेल्या जागी गेलो.

तेथे रावसाहेब पटवर्धन होते. त्यांनी मला जवळ बोलावून घेतलं आणि 'मी कोण' म्हणून विचारलं. ते साहजिकच होतं. कारण दाभोलकर सोडले तर मला ओळखणारं तिथे कुणी नव्हतं. मी कोण होतो ते रावसाहेबांना सांगितलं. 'कीर्ती कॉलेजमध्ये तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक' वगैरे.

'ते ठीक आहे,' रावसाहेब म्हणाले. 'पण तुम्ही इथं कसे आला?' मी अर्थात सांगितलं की, मुंबईहून मजल-दरमजल करीत बसनं आलो. पण त्यांनी परत विचारलं, 'पण इथं कसे आला?' त्यांचा रोख आता कुठं माझ्या ध्यानात आला. त्यांना म्हणायचं होतं की, ही महाराष्ट्रातल्या निवडक विचारवंतांची बैठक आहे. तुम्ही कसे आत घुसू पाहता? दाभोलकर जवळून हे ऐकत होते. त्यांनी वेळ सावरली. ते म्हणाले, 'तुम्ही रेग्यांशी अर्धा तास बोलत राहिला तर त्यांनी येथे का असावं हे तुम्हांला समजेल' असं काहीतरी.

मी अर्थात चवताळलो – मनातल्या मनात. एऱ्हवी मी गप्प बसून सर्व चर्चा ऐकली असती; एक शब्द बोललो नसतो. मी चर्चेत हिरिरीने भाग घेतला; मार्मिक विधाने केली. ते सर्व रावसाहेबांच्या रोखानं होतं. मी तिथं असणं कसं योग्य, अनिवार्य होतं; मला अशा चर्चेला न बोलावणं घोडचूक होती, हे त्यांच्यापुढं मला सिद्ध करायचं होतं. (एवढं लिहिल्यावर, मला हेही लिहिलं पाहिजे की ह्या प्रसंगाचं काही किल्मिष माझ्या मनात राहिलं नाही. रावसाहेबांचे आणि माझे पुढे हार्दिक संबंध जुळून आले. कित्येकदा त्यांनी माझ्या तोंडावर इतकी स्तुती केली की मी ती शब्दशः घेणार नाही याची खात्री त्यांना होती हे तिच्यातून स्पष्ट होत होते.) मुद्दा असा की माझ्या त्या प्रसंगीच्या वावदूकपणामुळं मी समाज प्रबोधन संस्थेच्या गोतावळ्यात दाखल झालो. विशेषतः

अनुक्रमणिका





ह्या बैठकीमुळे अ.भि. शहांशी माझी ओळख झाली आणि मैत्री जुळली.

शहांचा स्वभाव आणि माझा स्वभाव पूर्णपणे भिन्न होते. आत्मविश्वास त्यांच्या रोमारोमात भिनला होता. अथांग अशी कर्तबगारी त्यांच्यामागे होती. पण विशेष म्हणजे सामाजिक जबाबदारीची उत्कट जाणीव हा त्यांचा स्थायीभाव होता. हा समाज सुधारायचा प्रयत्न करीत राहणं हे आपलं कर्तव्य आहे आणि द्यावी लागेल ती किंमत देऊन ते पार पाडलं पाहिजे, ही त्यांच्या जीवनाची आधारभूत बैठक होती. ते सार्वजनिक मंचावर जगले; केवळ विश्रांतीसाठी ते खाजगी जीवनात निवृत्त होत असं म्हणता येईल. पारंपरिक समाजात आध्यात्मिक साधक असतात. पण प्रबोधनकालापासून युरोपात आणि एकोणिसाव्या शतकापासून आपल्याकडे ऐहिक साधनेची परंपरा सुरू झाली. शहा त्या परंपरेतील होते. उलट, माझी जगण्याची तऱ्हा पूर्णपणे खांजगी होती. भिडस्तपणात अपराधीपणाची जाणीव मिसळलेली असते. आपलं असणं हाच अपराध आहे, अशी ती जाणीव असते. अपराधाचं निराकरण करण्याची आंतरिक गरजही असते. शहांच्या संगतीत सार्वजनिक कार्यात भाग घेऊन मी तिचं समाधान केलं. इंडियन सेक्युलर सोसायटी, मुस्लिम सत्यशोधक समाज, इंडियन असोसिएशन फॉर कल्चरल फ्रीडम इ. माझ्या दृष्टीनं ह्या सर्व भूमिका होत्या. अर्थात प्रत्येक भूमिकेबरोबर एक जबाबदारी निगडित होती. शहांच्या त्या भूमिका नव्हत्या. त्यांच्या एकात्म जीवनाचे ते आविष्कार होते. त्यांच्या ह्या नैतिक नेकीवर त्यांचा आत्मविश्वास, त्यांचं बळ आधारलेलं होतं.

ह्या भूमिका पार पाडता पाडता – आणि पुढे आणखी काही वाट्याला आल्या. युक्रांद, प्राज्ञपाठशाळा, इ. – मी पार बदलून गेलो. भिडस्त माणूस इतरांचं आपल्याविषयी मत काय आहे, आपण इतरांना कसे दिसतो ह्याला फार जपतो. त्याचं जीवन हें इतरांच्या नजरेत प्रतिबिंबित झालेलं जीवन असतं. तसं एकेकाळी माझं जगणं होतं. आता बऱ्याच प्रमाणात तसं नाही. काही माणसं जन्माला येतात तेव्हा त्यांच्या अंतरात्म्यात देवानं एक ठिणगी घातलेली असते. ती त्यांना जाळते. पण तिच्या प्रकाशात ते जगतात.. काही माणसं इतरांनी दिलेल्या प्रकाशाने स्वतःतील अंधार कमी गडद करायचा प्रयत्न करतात. ही उसनवारी असते. पण जिची परतफेड करायची असते अशी ही उसनवारी नसते. ह्या उसन्या प्रकाशाचं स्वतःच्या प्रकाशात परिवर्तन करायचं असतं. जे स्वतःचा दिवा घेऊन आलेले असतात, त्यांच्यातले आपण होत नाही; पण त्यांच्यासारखे काहीसे होऊ शकतो, हेही खूप आहे.



लेखक परिचय

- **प्र.ब. कुलकर्णी** : तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक; *आजचा सुधारक* या, विवेकवादाच्या (रॅशनॅलिझम) प्रसारास वाहिलेल्या नामवंत मासिकाच्या संस्थापक-संपादक मंडळाचे एक सभासद. **पत्ता** : शांतिविहार, चिटणवीस मार्ग, सिव्हिल लाइन्स, नागपूर ४४० ००१.
- **सुनीती देव** : तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका, तत्त्वज्ञान-विभाग-प्रमुख, नागपूर विद्यापीठ; *प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* या ग्रंथाचे संपादन व प्रकाशन. **पत्ता** : ३/४ कर्मयोग अपार्टमेंट, सुशीला बलराज मार्ग, नागपूर ४४० ०१२.

नवभारतच्या डिसेंबर २००० – जानेवारी २००१ च्या अंकातील एक लेखक प्रा. अशोक जोशी यांचा अपुऱ्या स्वरूपात परिचय आला होता. त्यांच्या परिचयात योग्य ती भर घालीत आहोत.

- **अशोक दुण्णाजी जोशी** : इंग्रजीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, गोवा विद्यापीठ, **ग्रंथसंपदा** : *कॉडवेलचा कलाविचार*; *बर्टोल्ट ब्रेख्टचा नाट्यविचार* (अनुवादित); (इंग्रजी) *इस्थेटिक्स ऑफ चेंज : ख्रिस्तोफर कॉडवेल्स लिटररी क्रिटिसिझम*; *शरच्चंद्र मुक्तिबोध*. **पत्ता** : १२ सिंगबाळ बिल्डिंग, टोंक, पो. करंझाळे, गोवा ४०३ ००२.

अनुक्रमणिका





तत्त्वज्ञानातील माझी वाटचाल

मे.पुं. रेगे

'लायब्ररी ऑफ लिव्हिंग फिलॉसॉफर्स '– हयात तत्त्ववेत्त्यांचे ग्रंथालय – ही ग्रंथमालिका तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना परिचित असणार. बर्ट्रांड रसेल, जी.ई. मूर, अर्न्स्ट कासिरर, इ. प्रथम श्रेणीतील एक एक तत्त्ववेत्ता आपली तत्त्वज्ञानातील वाटचाल कशी झाली ह्याविषयीचे निवेदन ह्या ग्रंथांत प्रथम करतो, मग त्याने तत्त्वज्ञानात मांडलेल्या सिद्धान्तांविषयी आणि त्यांचे समर्थन करण्यासाठी केलेल्या युक्तिवादांविषयी वेगवेगळ्या अभ्यासकांनी लिहिलेले चिकित्सक लेख येतात आणि अखेरीस हा तत्त्ववेत्ता ह्या परीक्षणांना उत्तर देतो, असे ह्या ग्रंथांचे स्वरूप आहे. एखाद्या रसेलने किंवा मूरने तत्त्वज्ञानातील एखाद्या समस्येविषयी एखादे मत काही समर्थक युक्तिवादांच्या आधारावर मांडले, किंवा एखाद्या समस्येविषयी त्यांचे मतांतर झाले तर ती तत्त्वज्ञानाच्या जागतिक इतिहासातील एक घटना असते; तिची ह्या प्रकारे नोंद घेतली जाते. तत्त्वज्ञानातील माझ्या वाटचालीविषयीच्या ह्या निवेदनाला हा दर्जा असणार नाही हे उघड आहे. तेव्हा वास्तविक हे निवेदन करण्यात काही स्वारस्य नाही. पण सुनीती देव यांच्या आग्रहामुळे मी ते करीत आहे. विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात, नेमकेपणे बोलायचे तर १९४६ ते १९८४ ह्या कालावधीत, महाविद्यालयात, पण विद्यापीठात नव्हे, तत्त्वज्ञान विषय शिकवून उपजीविका केलेल्या एका शिक्षकाने तत्त्वज्ञानाच्या अफाट क्षेत्रात काय वाचले, त्यातले त्याला काय भावले, पटले, कोणत्या विचारप्रणाली महत्त्वाच्या वाटल्या, आणि त्याची स्वतःची अशी तत्त्वज्ञानातील भूमिका (असलीच तर) कोणती होती ह्या विषयीच्या निवेदनाला एक 'केस-स्टडी' म्हणून काही सामाजिक महत्त्व असू शकेल. आपण अशी आशा करू या की महाराष्ट्रीय तत्त्ववेत्त्यांमधून लवकरच प्रतिभावंत तत्त्ववेत्ता उदयाला येईल आणि त्याच्या आत्म-निवेदनाला जागतिक तत्त्वज्ञानविषयक साहित्यात स्थान मिळेल. पण आज परिस्थिती अशी आहे की, असा कुणी महाराष्ट्रीय तत्त्ववेत्ता निपजलाच तर तो हार्वर्ड-प्रिन्स्टन किंवा ऑक्सफर्ड-केंब्रिजचा तत्त्ववेत्ता म्हणून गणला जाईल. महाराष्ट्रात त्याला पुरेसा वाचकवर्ग किंवा श्रोतृवृंद असणार नाही. असो.

मी बी.ए. साठी १९४२ मध्ये तत्त्वज्ञान विषय – 'फिलॉसफी ऑनर्स' – निवडला ह्याचे एक कारण म्हणजे ख्रिस्तवासी प्रा.जे.पी.सी. डान्ड्राड ह्यांनी मानसशास्त्रावर आकाशवाणीवर दिलेली व्याख्याने मी १९४० साली ऐकली होती. मी एल्फिन्स्टन महाविद्यालयात शिकत होतो आणि डान्ड्राड त्याच कॉलेजमध्ये तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक होते. ही व्याख्याने मला अतिशय आवडली आणि डान्ड्राड ह्यांच्या हाताखाली शिकावे असा निर्णय मी घेतला. डान्ड्राड तत्त्वज्ञान शिकवितात ह्या पलीकडे तत्त्वज्ञानाविषयी काहीच माहिती नव्हती. पण मागे वळून पाहताना माझी विषयाची निवड आंधळेपणाने केलेली असली तरी योग्य ठरली असे मला वाटते.

डांड्राड वर्गात व्याख्याने देत नसत. मेटॅफिजिक्स शिकविताना ते एक एक समस्या घेत आणि तिच्याविषयी चर्चा करीत. त्या समस्येच्या वेगवेगळ्या पैलूंकडे लक्ष वेधीत. आणि तत्त्ववेत्त्यांनी त्यांच्या संदर्भात जी मतमतांतरे मांडली होती त्यांतील अडचणी, त्यांचे निराकरण करण्याचे मार्ग ह्यांच्याविषयीचे विवेचन करीत. त्यांनी विद्यार्थ्यांना विचारलेले प्रश्न, ह्या प्रश्नांची विद्यार्थ्यांकडून आलेली उत्तरे, ह्या उत्तरांवर डांड्राडनी उपस्थित केलेले प्रश्न अशा संवादाच्या स्वरूपात ही चर्चा चाले. ही शिकविण्याची 'सॉक्रेटिक' पद्धत होती हे मला नंतर कळले.

डांड्राड हे पक्के 'ब्रॅड्लीअन' – एफ्.एच्. ब्रॅड्ली ह्या साधारपणे १८८० ते १९२० ह्या कालखंडातील अग्रगण्य ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्याचे अनुयायी – होते. आज ब्रॅड्ली मागे पडले आहेत आणि पाश्चात्त्य (किंवा ब्रिटिश) तत्त्वज्ञानाच्या मध्यवर्ती प्रवाहात त्यांना महत्त्वाचे स्थान आहे असे कुणी

* *प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* या ग्रंथामधून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका

मानणार नाही. पण *कन्टेम्पोररी ब्रिटिश फिलॉसॉफी* हा द्विखंडात्मक ग्रंथ – १९२० च्या आसपास प्रसिद्ध झालेला – ब्रॅड्ली यांना अर्पण करण्यात आला आहे. त्या वेळच्या बहुतेक मान्यवर ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्यांनी ह्या ग्रंथात आपापली तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका विशद करणारे लेख लिहिले आहेत आणि तो सर्वानुमते ब्रॅड्ली यांना अर्पण करण्यात आला आहे. ह्यावरून त्या काळी ब्रॅड्ली यांची प्रतिष्ठा काय होती ह्याची कल्पना येऊ शकेल. आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात, बऱ्याच अंशी स्वायत्त असलेली अशी ब्रिटिश तात्त्विक परंपरा आहे. लॉक, बार्क्ले, ह्यूम यांनी १८व्या शतकापर्यंत विकसित केलेल्या अनुभववादी तत्त्वज्ञानाला १९व्या शतकात जॉन स्टुअर्ट मिल यांनी सुव्यवस्थित रूप दिले. *ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक*, *एक्झॅमिनेशन ऑफ सर विल्यम हॅमिल्टन्स फिलॉसॉफी* इ. आपल्या ग्रंथांतून मिल यांनी अनुभववादावर आधारलेल्या ज्ञानशास्त्राची (एपिस्टेमॉलॉजी) आणि वस्तुमीमांसेची (ऑन्टॉलॉजी) मांडणी केली. नीतिशास्त्रात अनुभववादाशी सुसंगत असलेल्या सुखवादी उपयुक्ततावादालाही (hedonistic utilitarianism) त्यांनी सुव्यवस्थित रूप दिले. हे अनुभववादी, उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञान बऱ्याच प्रमाणात ब्रिटिश सुशिक्षित वर्गाने आत्मसात केले होते. पण ह्या तत्त्वज्ञानाला ब्रिटिश वैचारिक क्षेत्रात विरोधही होता. ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की, हे तत्त्वज्ञान जीवनाला एक आध्यात्मिक, धार्मिक अंग असते ही गोष्ट नाकारीत होते. ते 'नास्तिक', 'पाखंडी' होते. दुसरा आरोप असा की, कला, ललितसाहित्य, सौंदर्यात्मक अनुभव, निसर्गाशी साधलेली भावनात्मक एकरूपता इत्यादी, माणसाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या अनुभवक्षेत्रांची योग्य दखल हे तत्त्वज्ञान घेऊ शकत नव्हते.

युरोपमध्ये विकसित झालेली तत्त्वज्ञानाची परंपरा विवेकवादी (रॅशनलिस्ट) होती. देकार्त, स्पिनोझा, लायब्नित्झ ह्यांच्या विवेकवादाला इमान्युएल कांट ह्याने एक अभिनव रूप दिले होते. विश्वाचा माणसाला जो अनुभव येतो त्यात मानवी ज्ञात्याला, विषयीला (subject) मध्यवर्ती स्थान दिले होते; नीती, सौंदर्य व कला, धर्म इ. अनुभवक्षेत्रांची स्वायत्तता मान्य केली होती आणि त्यांची विज्ञानाशी सुसंगत सांगड घालण्याचा प्रयत्न केला होता. ह्या कान्टप्रणीत विवेकवादाला त्याच्यानंतरच्या फिश्टे, शेलिंग आणि विशेषतः हेगेल ह्यांनी सर्वंकष अशा चिद्‌वादाचे (Idealism) रूप दिले. हेगेलने निसर्ग, मानवी समाजाचा विकासात्मक इतिहास, नीती, कला, धर्म, तत्त्वज्ञान ह्या सर्वांची एक समावेशक, सुव्यवस्थित अशा विचारव्यूहात बांधणी केली. ह्या जर्मन तत्त्वज्ञानाचे पडसाद कोलरिज, कार्लाइल इत्यादींच्या वैचारिक साहित्यात उमटले. १८५० च्या सुमारास जर्मन तत्त्वज्ञान ब्रिटिश विद्यापीठांत एडवर्ड केअर्ड आणि टी.एच्. ग्रीन यांच्या लिखाणाद्वारा प्राध्यापक-विद्यार्थी ह्यांच्या वर्तुळांत आणि अभ्यासक्रमात स्थिरावले.

ब्रॅड्ली ह्या पठडीतील तत्त्ववेत्ते होते. ते प्रतिभावंत, अव्वल दर्जाचे विचारवंत होते ह्यात शंका नाही. शिवाय ते शैलीदार इंग्रजी लेखक होते. ते हेगेलिअन होते असे म्हणता येईल. पण हेगेलचे प्रसिद्ध त्रिपदी डायालेक्टिक त्यांना अमान्य होते. आपल्या *प्रिन्सिपल्स ऑफ लॉजिक* ह्या ग्रंथात त्यांनी मिलच्या अनुभववादाचे खंडन केले; *एथिकल स्टडीज्* ह्या ग्रंथात सुखवाद, उपयुक्ततावाद या मतांवर हल्ला केला. पण त्यांचा ग्रंथराज म्हणजे *ॲपिअरन्स अँड रिॲलिटी* – 'आभास आणि वास्तवता'. हा ग्रंथ डान्झाड ह्यांचे बायबल होते. त्यांच्या प्रेरणेने आम्ही या ग्रंथाची पारायणे केली. ग्रंथाचे दोन भाग होते. एक 'आभास' (ॲपिअरन्स). ह्यात 'वस्तू व तिचे गुण', 'संबंध' (रिलेशन), 'अवकाश', 'काल', 'कार्यकारणभाव' इ. ज्या संकल्पना आपण जगाचे स्वरूप जाणण्यासाठी नेहमी वापरतो त्यांत तार्किक व्याघात असतात असे ब्रॅड्ली तार्किक, पूर्वप्राप्त (a priori) युक्तिवादांच्या साहाय्याने दाखवून देतो. ज्यांचे स्वरूप आत्मव्याघाती आहे, व्याघातांनी ग्रस्त आहे त्या संकल्पना अस्तित्वात असणे शक्य नाही, त्या आपल्या जाणिवेला प्राप्त होत असल्या, तिचा विषय असल्या तरी त्यांना खरेखुरे अस्तित्व असणार नाही, त्या केवळ आभासात्मक असणार, असा 'आभास' ह्या भागाचा सामान्य निष्कर्ष होता. 'वास्तवता' (Reality) ह्या भागाचे स्वरूप विधायक होते. अंतिम वास्तवता हा पूर्णपणे आत्मसुसंगत, सर्वसमावेशक असा, सर्व संबंधांना स्वतःमध्ये रिचवून त्यांच्या पलीकडे जाणारा असा, साक्षात् वेदनेच्या (immediate feeling) स्वरूपाचा परिपूर्ण (perfect) असा अनुभव आहे असा त्याचा निष्कर्ष होता. ह्या सर्व रचनेत 'संबंध' ही संकल्पना मोक्याच्या स्थानी होती. ब्रॅड्लीच्या मते संबंध हा आंतरिक संबंधच (internal relation)

अनुक्रमणिका

असतो. अ आणि ब ह्या दोन गोष्टींत जर स हा संबंध असेल तर अ आणि ब ह्यांचे स्वतःचे स्वरूपच असे असले पाहिजे की त्यांच्यापासून स हा संबंध त्यांच्यामध्ये उद्‌भवला पाहिजे; अ आणि ब ह्यांच्या स्वतःच्या स्वरूपात स रुजलेला असला पाहिजे नाहीतर तो अ आणि ब ह्यांना जोडूच शकणार नाही. शिवाय अ जर ब-शी संबंधित असेल तर मग ह्या संबंधाद्वारा अ-च्या (आणि ब-च्याही) स्वरूपातही काही फरक पडलाच पाहिजे. तेव्हा अ-चे (आणि ब-चेही) स्वरूप द्विधा असणार. अ-च्या स्वरूपातील ज्या घटकामुळे अ-चा ब-शी संबंध जुळून येऊ शकतो तो घटक, ह्याला α म्हणू या. आणि ब-शी संबंधित झाल्यामुळे जो स्वरूप घटक त्याला प्राप्त होतो तो घटक, ह्याला β म्हणू या. अ-चे स्वरूप α आणि β अशा दोन घटकांचे मिळून बनलेले आहे. पण α व β भिन्न असल्यामुळे त्यांच्यात संबंध असणार, म्हणजे α चे स्वरूपही द्विधा असणार, त्याच्या स्वरूपाचे दोन घटक असणार, ह्या घटकांत संबंध असणार.. त्यांचेही स्वरूप द्विधा असणार... म्हणजे 'संबंध' ही संकल्पनाच व्याघातांनी ग्रस्त आहे. जे, जे संबंधात्मक आहे ते सर्व व्याघातग्रस्त असल्यामुळे केवळ आभासात्मक आहे. ब्रॅड्लीच्या डायालेक्टिकचा हा केवळ एक मासला मी दिला आहे.

डांड्राड ह्यांनी आणखी एका श्रेष्ठ तत्त्वज्ञान्याशी आमची गाठ घालून दिली. तो म्हणजे प्लेटो. कोणत्याही सुशिक्षित व्यक्तीने काही पुस्तके वाचलेली असलीच पाहिजेत, मग त्याचा विषय कोणताही असो, अशी त्यांची शिकवण होती. (ही सर्व पाश्चात्त्य पुस्तके होती कारण डांड्राडना संस्कृत किंवा कोणतीही भारतीय भाषा येत नव्हती.) ह्या पुस्तकांत प्लेटोचे *रिपब्लिक* हे पुस्तक होते. तेव्हा ते वाचणे आम्हाला क्रमप्राप्त होते. मी ते एखाद्या कादंबरी-नाटकासारखे वाचले. प्लेटो वाचायचा छंद मला लागला आणि 'क्रिटो', 'फीडो', 'ॲपॉलॉजी', 'सिम्पोसियम' इत्यादी प्लेटोचे *रिपब्लिक*-पूर्व संवादही मी वाचले. ह्याचा परीक्षेच्या दृष्टीने काहीच उपयोग नव्हता. पण परीक्षेची तयारी करण्यापलीकडे आम्ही – म्हणजे डांड्राड यांचे विद्यार्थी – गेलो होतो. जाताजाता एक आठवण सांगावीशी वाटते. मला बी.ए. ला दुसरा वर्ग मिळाला. परीक्षेच्या निकालानंतर मी डांड्राड यांना भेटायला गेलो. तेव्हा त्यांनी उच्चारलेले एक वाक्य माझ्या कायमचे स्मरणात आहे. ते म्हणाले, 'You can do better than get a First. You can deserve it.' मी सामान्यपणे असे म्हणेन की 'One can do better than succeed in life. One can deserve to succeed.' पण कदाचित् 'जीवनात यशस्वी होणे' ह्याचा खरा अर्थ काय हे समजून घेतले तर यशस्वी होणे आणि यशस्वी होण्याची योग्यता कमावलेली असणे यात भेदच उरणार नाही.

बी.ए. च्या वर्गात असताना आणखी एक गोष्ट झाली. राल्फ बार्टन पेरी ह्या अमेरिकन तत्त्ववेत्त्याचे *Present Philosophical Tendencies* हे पुस्तक आम्हाला नेमलेले होते. ह्यात पेरी यांनी निसर्गवाद (Naturalism), रसेलप्रणीत नव-वास्तववाद (New Realism), सांतायनाप्रणीत चिकित्सक वास्तववाद (Critical Realism), विल्यम जेम्स, जॉन ड्यूई यांनी प्रतिपादिलेला 'प्रॅग्मॅटिझम' इत्यादी विचार-प्रणालींचा चिकित्सक परिचय करून दिलेला आहे. हा विषय शिकविण्यासाठी जे व्याख्याते होते त्यांना त्याच्यातले काही कळत नव्हते ही गोष्ट एका व्याख्यानाच्या अवधीत स्पष्ट झाली. त्यांची अवस्था केविलवाणी होती. आम्ही विद्यार्थी सभ्य होतो. तेव्हा आम्ही त्यांच्या वर्गात सहनशीलतेने बसत होतो. पण हे पुस्तक आपण स्वतःच स्वतंत्रपणे वाचून समजून घेतले पाहिजे ही गोष्ट स्पष्ट झाली. (तत्त्वज्ञानाच्या आजकालच्या प्राध्यापकांची तयारी कच्ची असते अशी तक्रार कधीकधी करण्यात येते. तिच्यात तथ्य असेल तर एका जुन्या परंपरेचे ते पाईक आहेत असे म्हणावे लागेल.) रसेलच्या तत्त्वज्ञानाशी झालेला हा माझा पहिला परिचय. मी पुस्तक दोनदा सबंध वाचले आणि दुसऱ्या वाचनाच्या वेळी कोणत्यातरी टप्प्यावर काहीतरी 'क्लिक' झाले, आणि पेरीचा दृष्टिकोन काय आहे हे मला समजले आहे असे मला वाटले. तिसऱ्या वाचनाच्या वेळी पेरीचे प्रत्येक वाक्य मला समजले आणि ते वाक्य तेथे येणे का आवश्यक आहे हेही समजले.

बी.ए. च्या वर्गात मला दोन पोषक गोष्टी लाभल्या. एक, श्रेष्ठ तत्त्ववेत्त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करणारे ग्रंथ तर वाचावेच, पण महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे त्यांच्या ग्रंथांकडे आपण सरळ जावे हा खरा फलदायी मार्ग असतो, हा धडा मिळाला. दुसरी गोष्ट म्हणजे, कमकुवत शिक्षकांमुळे तत्त्व-ज्ञानात्मक लिखाण वाचण्यात स्वायत्तता आली.

एम्.ए. च्या अभ्यासक्रमात आम्हाला दोन तत्त्ववेत्ते विशेष अभ्यासासाठी निवडावे लागत. मी प्लेटो आणि कांट

अनुक्रमणिका

ह्यांची निवड केली. प्लेटोच्या प्रेमात मी पडलो होतो. 'जर देव स्वर्गातून पृथ्वीवर आले आणि आपल्याशी बोलू लागले तर ते प्लेटोच्या ग्रीकमधून बोलतील' हे प्रसिद्ध वाक्य मला यथार्थ वाटत होते. कांट निवडला कारण डांड्राड यांचा कांटविषयीचा आदर त्यांच्या शिकविण्यातून नेहमी व्यक्त होत असे. आणि ब्रॅड्लीच्या डायालेक्टिकमागे हेगेलचे डायालेक्टिक आहे आणि त्याच्यामागे कांटच्या विरोधापत्ती (antinomies) आहेत हे मला माहीत होते. प्लेटो आम्हाला शिकवायला कोणी होते असे आठवत नाही. कांट शिकविणारे जे शिक्षक होते त्यांच्या एका वर्गात बसल्यानंतर पुढे बसण्यात अर्थ नाही हे स्पष्ट होत होते. मी नॉर्मन केम्प-स्मिथ ह्यांनी कांटच्या *क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन* वर जे प्रसिद्ध भाष्य लिहिले आहे त्याच्या साहाय्याने कांटचा हा ग्रंथराज वाचला. अनेकदा वाचला. काही समजल्यासारखे वाटत होते, कोडी बरीच होती. पण एकदा कांटच्या 'चिद्वादाचे खंडन' (*Refutation of Idealism*, Second Edition) ह्या विभागावरील केम्प-स्मिथचे भाष्य वाचताना मला परत अचानक कांटच्या एकंदर युक्तिवादाची मख्खी कळल्यासारखी वाटली. इंद्रियसंवेदनांची कालिक मालिका, अवकाशातील (space) बाह्य वस्तू, ज्ञात्याची आत्मजाणीव, कालाचे ज्ञान, अवकाशाचे ज्ञान यांच्या परस्परसंबंधाविषयी कांटची धारणा काय होती हे उमगल्यासारखे झाले. मग मी उत्साहाने *क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन* मूळापासून परत वाचला. कांटच्या बेडौल परिभाषेचे भय मावळले. आणि मी कांटवादी झालो. *क्रिटिक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन* आणि *क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट* मात्र मी मूळात वाचले नाहीत. बाहेरून त्यांची माहिती करून घेतली.

एम्.ए. च्या अभ्यासक्रमात दुसरे दोन उल्लेखनीय अनुभव मला आले. नीतिशास्त्रासाठी मी हेन्री सिज्विकचे *मेथड्स ऑफ एथिक्स* वाचले. आणि त्यातील नेमक्या, तर्कशुद्ध, चिकित्सक युक्तिवादांनी मी भारावून गेलो. सी.डी. ब्रॉड यांनी एके ठिकाणी असे म्हटले आहे की सिज्विकचे संभाषण जरी खुसखुशीत, विनोदप्रचुर असे तरी त्याचे लिखाण काहीसे शुष्क, नीरस असे. माझा अनुभव असा नाही. सिज्विकच्या तार्किक, मर्मग्राही युक्तिवादांनी मी उत्तेजित होत होतो. सिज्विक उपयुक्ततावादी परंपरेतील असले तरी उपयुक्ततावादी विचार-प्रणालीला काही सार्वत्रिक तत्त्वे आधारभूत आहेत आणि आपल्या विवेकशक्तीला ह्या तत्त्वांच्या प्रामाण्याचे साक्षात्, प्रातिभ (intuitive) ज्ञान होते अशी त्यांची भूमिका होती. सुख (pleasure) हेच माणसांचे आंतरिक मूल्यवान (intrinsic value) असलेले एकमेव साध्य आहे हा सिज्विकचा सिद्धान्त मला पटला नाही. पण सार्विक उपयुक्ततावादाला न्यायाचे तत्त्व आधारभूत आहे ही भूमिका मला मनोमन पटली. ह्याची पुढची पायरी म्हणजे जी.ई. मूरचे *प्रिन्सिपिया एथिका* मी वाचले आणि मी पुरता मोहरून गेलो. ह्या पुस्तकातील प्रत्येक शब्द मला पटला. माझ्या मनात नीतिविषयक जी विचारप्रणाली सुप्त होती तीच मूर सुस्पष्टपणे, समर्थपणे मांडून तिचे मंडन करीत आहेत असा अनुभव मला आला. नीतिशास्त्रामध्ये मी पक्का मूरवादी झालो. कांटचे *क्रिटिक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन* आणि *क्रिटिक ऑफ जजमेंट* जर मी गंभीरपणे वाचले असते तर असे झाले नसते.

दुसरा अनुभव म्हणजे माझी भारतीय तत्त्वज्ञानाशी गाठ पडली. बी.ए. ला असताना आम्हाला भारतीय तत्त्वज्ञान शिकवीत नसत. कारण त्याच्याशी परिचित असलेला कुणी अध्यापक नव्हता. त्याच्याऐवजी हेन्री बर्गसाँ ह्या फ्रेंच तत्त्ववेत्त्याचे *क्रिएटिव्ह इव्होल्युशन* हे पुस्तक आम्हाला अभ्यासावे लागत असे. मी सर्वपल्ली राधाकृष्णन् यांचे *History of Indian Philosophy* हे पुस्तक वाचायला घेतले. माणूस पानामागून पाने लिहीत जातो, भाषेचा प्रवाह अप्रतिहत असा वाहत असतो आणि जे अर्ध्या परिच्छेदामध्ये सांगता आले असते त्याच्याहून अधिक काही हाती लागत नाही असा अनुभव मला आला. मी ब्रॅड्ली, सिज्विक, मूर, कांट यांच्या आशयघन शैलीवर वाढलो होतो. त्यामुळे राधाकृष्णन् यांचा भुसा मला डाचत होता. मग मी सुरेन्द्रनाथ दासगुप्ता यांचा भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास वाचायला घेतला. दासगुप्ता नेमकेपणे, स्पष्टपणे, साधार आणि अल्प शब्दांत लिहितात. त्यांचे सांख्य, न्याय, इ. दर्शनांवरील विवेचन मी वाचले आणि पाश्चात्त्यांच्या तत्त्वज्ञानांच्या तोडीचे तत्त्वज्ञान आपल्याकडे विकसित झाले आहे असा आनंददायी अनुभव मला आला. पण भारतीय तत्त्वज्ञानाची मांडणीच अशी आहे की ते गुरुमुखाकडून शिकावे लागते. असा गुरु मला कुणी तेव्हा भेटला नाही. १९४७ पर्यंत मुंबई विद्यापीठातील एकंदर वातावरण पाश्चात्त्य होते.





मी एम्.ए. दुसऱ्या वर्गात उत्तीर्ण झालो. पहिला वर्ग हुकला ह्याचे या वेळी मला वैषम्य वाटले नाही कारण एव्हापर्यंत परीक्षकांची कुवत मी जोखली होती. बी.ए., एम्.ए. च्या वर्गात असताना मी बर्ट्रांड रसेल यांचे लोकसुलभ (popular) लिखाण वाचत असे. त्यांची मिष्कील, उपरोधपूर्ण, सुबक गद्यशैली तर मला आवडत असे; पण त्यांची मतेही मला पटत. शॉच्या नाटकांचीही मी पारायणे करीत असे. ह्याचा परिणाम म्हणून व्यवहारात मी व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी, उदारमतवादी, समाजवादी असा होतो. पण रसेलचे तांत्रिक तत्त्वज्ञानावरील लिखाण मी वाचले नव्हते. एम्.ए. झाल्यावर मला नवसारीला तत्त्वज्ञानाचा अध्यापक म्हणून नोकरी लागली. ह्या पदाचे वर्णन 'तर्कशास्त्र आणि तत्त्वज्ञान यांचा व्याख्याता' (Lecturer in Logic and Philosophy) असे होते. मी तर्कशास्त्र शिकलोच नव्हतो. त्या वेळी इंटर आर्ट्सच्या अभ्यासक्रमात गणित किंवा तर्कशास्त्र असे पर्याय होते. मी गणित निवडले होते. त्यामुळे तर्कशास्त्राचा अभ्यास करण्याची पाळी किंवा संधी आलीच नव्हती. इन्टरला तेव्हा पारंपरिक तर्कशास्त्र शिकविण्यात येत असे. ॲरिस्टॉटलपासून प्रेरणा घेतलेले आणि स्कोलॅस्टिक तत्त्ववेत्त्यांनी संस्कारित केलेले असे हे तर्कशास्त्र होते. संवाक्य (syllogism) हा त्याचा गाभा होता. (ॲरिस्टॉटलचे नाव त्याला देण्यात आले असले तरी ते स्वतः ॲरिस्टॉटलचे नव्हते. ॲरिस्टॉटलचे आकारिक तर्कशास्त्र ज्यांना समजून घ्यायचे असेल त्यांनी लोबॅच्युस्की यांचे *Aristotle's Syllogistic* हे पुस्तक पाहावे.) पारंपरिक तर्कशास्त्रावरील प्रमाण मानण्यात येणारी, उदा. वेल्टन आणि मोनाहन यांचे आणि मेलोन यांचे, पुस्तके वाचून मी वर्गात शिकवीत असे. ह्यावेळी मला जे.एन्. केन्स – प्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ मेनर्ड केन्स यांचे वडील – ह्यांच्या *फॉर्मल लॉजिक* ह्या पुस्तकाचा शोध लागला. हे अप्रतिम पुस्तक आहे. पारंपरिक आकारिक तर्कशास्त्र त्याच्या मर्यादेत जेवढे विकसित करता येईल आणि नेटकेपणे मांडता येईल तितके ते या पुस्तकात विकसित करून मांडण्यात आले आहे. ह्या पुस्तकाचा जीर्णोद्धार व्हावा असे मला फार वाटते म्हणून हे लिहिले.

व्याख्याता म्हणून सवड मिळाल्यानंतर मी रसेलची तत्त्वज्ञानावरची तांत्रिक पुस्तके वाचली. रसेलच्या *प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका*मधील तर्कशास्त्रावरील भागही वाचला. रसेलचे नवीन तर्कशास्त्र मला आवडले. त्याचे सामर्थ्यही कळले. ह्या संबंधात डांड्राड ह्यांच्याविषयीची एक आठवण सांगावीशी वाटते. व्याख्यान झाल्यावर त्यांना एकदा मी भेटायला गेलो तेव्हा माझ्या हातात *प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका*चा पहिला खंड होता. *प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका*तील तर्कशास्त्र व सट-उपपत्ती यांच्यावरील प्रारंभिक भाग वेगळा करून त्याची प्रसिद्ध केलेली 'पेपरबॅक' आवृत्ती तेव्हा प्रकाशित झाली नव्हती. माझ्या हातातील ग्रंथ लांबलचक व जाडजूड होता. 'हे काय पुस्तक आहे?' म्हणून त्यांनी विचारले. मी उत्तर दिले, हा '*प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका*चा पहिला खंड आहे?'. 'तू हे का वाचतोस' असे त्यांनी विचारले. मी म्हटले, 'त्याच्यातील नवीन तर्कशास्त्र मी शिकतो आहे.' 'त्यात नवीन काय आहे?' मी म्हटले, 'उदा., ह्यात सिद्ध केलेले पहिलेच विधान घ्या. "एखाद्या विधानापासून ते असत्य आहे असे निष्पन्न होत असेल तर ते असत्य असते – (वि ⊃~ वि) ⊃~ वि – असे रसेल सिद्ध करतात. पारंपरिक तर्कशास्त्रात ह्या विधानाला स्थान नाही.' ते म्हणाले, 'ह्यात नवीन काय आहे? पारंपरिक तर्कशास्त्रात ज्याला indirect reduction म्हणतात ते करताना हे तत्त्व आपण स्वीकारीत असतो'. मी म्हटले 'होय. पण रसेलने ते सिद्ध केले आहे.' ते म्हणाले, 'पण ते सिद्ध करण्याची गरज काय आहे?' मी उत्तर दिले नाही. त्यांचा रसेलविरुद्ध पूर्वग्रह होता असे मला वाटले आणि ते खरेही होते. हा पूर्वग्रह बहुधा रसेलच्या तत्त्वज्ञानापेक्षा त्याचे घटस्फोट आणि स्त्रियांच्या संबंधातील त्याचे एकंदरीत सैल वर्तन यांच्यामुळे असणार. पण डांड्राड यांनी उपस्थित केलेले प्रश्न महत्त्वाचे होते आणि हा प्रसंग घडला त्याच्यानंतर दहा वर्षांनी जर त्यांनी हे आक्षेप घेतले असते तर मी त्यांची अधिक गंभीरपणे आणि कदाचित् अधिक समर्थपणे दखल घेतली असती.

डांड्राड यांना न्याय देण्यासाठी त्यांची आणखी एक आठवण सांगितली पाहिजे. एकदा मी वर्गात प्रवेश केला तेव्हा ते टेबलापाशी बसून एक पुस्तक वाचण्यात गढून गेले होते. रसेलचे *An Inquiry into Meaning and Truth* हे ते पुस्तक होते. ते तेव्हा नव्याने प्रकाशित झाले होते आणि भारतात नुकतेच आले होते. नव्या, कोऱ्या पुस्तकाला जो एक सूक्ष्म गंध असतो तो त्या पुस्तकाला होता.

नवसारी (१९४६-४९), अहमदाबाद (१९५०) येथील




कॉलेजांत नोकरी करून मी औरंगाबादला मिलिंद कॉलेजमध्ये – त्या वेळच्या 'पीपल्स एज्युकेशन सोसायटीज कॉलेज' मध्ये – चार वर्षे नोकरी केली. डॉ. आंबेडकरांनी स्थापन केलेले हे कॉलेज होते आणि त्यांच्या सहवासामुळे बौद्ध तत्त्वज्ञानाविषयीची माझी जिज्ञासा वाढली. जर मी औरंगाबादला टिकून राहिलो असतो तर मी संस्कृत व पाली शिकून बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा खास अभ्यास केला असता. पण कौटुंबिक कारणासाठी मी मुंबईला १९५४ साली आलो. ह्या एकंदर आठ वर्षांच्या काळात मी रसेल, मूर, सी.डी. ब्रॉड – ह्याचे लिखाण मला फार आवडते – इत्यादींचे तत्त्वज्ञान-विषयक साहित्य मिळेल तेवढे वाचले. पण ज्ञानशास्त्र व वस्तुशास्त्र यांत मी कांटवादीच राहिलो आणि नीतिशास्त्रात मूरवादी राहिलो.

मुंबईला परतल्यावर लवकरच कांतिभाई शहा (के.जे. शहा) ह्यांच्याशी गाठ पडली. मी एल्फिन्स्टन कॉलेजमध्ये विद्यार्थी होतो तेव्हा शहाही तेथे, माझ्या पुढच्या वर्गात, विद्यार्थी होते. एक अत्यंत बुद्धिवान विद्यार्थी म्हणून मी त्यांना ओळखत होतो. ते केंब्रिजला तत्त्वज्ञान शिकून परतले आहेत हे मला माहीत होते. त्यांची गाठ पडल्यावर मी मूर आणि ब्रॉड यांच्याविषयी त्यांच्यावर प्रश्नांचा भडिमार केला. त्यांनी सहनशीलतेने उत्तरे दिली, पण त्यांचे मन पुरतेपणी व्हिट्गेन्स्टाइन ह्यांनी व्यापले होते हे मला लवकरच समजले. सांकेतिक तर्कशास्त्राच्या अभ्यासामुळे व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्याशी मामुली परिचय होता. *ट्रॅक्टेटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकस* हे व्हिट्गेन्स्टाइनचे गूढतम पुस्तक मी वाचले. (आता त्यातील बरेचसे गूढ निवळले आहे पण बरेच टिकून राहिलेलेही आहे.) पण के.जे. शहांचे व्हिट्गेन्स्टाइन हे *फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्सचे* व्हिट्गेन्स्टाइन होते आणि ह्या ग्रंथाशीही मी झगडलो. मला कांट आणि व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्यात दुवे सापडले. मी कांटवादी होतो तो कांट-व्हिट्गेन्स्टाइनवादी झालो. कांट आणि व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्यातील एक भेद – पण विरोध नव्हे – असा की आपल्या *क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझनमध्ये* कांट एकाकी मानवी ज्ञाता घेतात आणि जगाविषयीचे त्याचे ज्ञान, ह्या ज्ञानाची घडण आणि ज्ञानापलीकडील अस्तित्व ह्यांचा शोध घेतात. व्हिट्गेन्स्टाइन विशिष्ट मानवी समाज (Community) किंवा मानवजाती (Mankind) हा आधारबिंदू मानून, तिच्यात प्रस्थापित असलेल्या व्यवहारांचा (practices) शोध घेतात. 'व्यवहार' हा शब्द भारतीय तत्त्वज्ञानात पारिभाषिक शब्द आहे. मानवी व्यवहार हे भाषेच्या द्वारा चाललेले असतात. ह्या व्यवहारांत मानवी कृती आणि भाषा यांची गुंफण झालेली असते. शब्दांचे, शब्दप्रयोगांचे अर्थ समजून घ्यायचे तर ज्या विशिष्ट व्यवहारात (एका किंवा अनेक परस्पर संबंधित व्यवहारांत) त्यांना स्थान असते ते कोणते असते, त्या व्यवहाराला ते काय योगदान करतात ह्यावर त्यांचे अर्थ अवलंबून असतात, त्याने ते निर्णीत होतात अशी *फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स*मागची भूमिका आहे. असे असले तरी ज्या जगात आपण वावरतो, ज्याच्यात भौतिक वस्तू, माणसे आणि आपण स्वतः आहोत, ते जग जे अवकाशात सामावलेले आहे आणि कालात बदलत जाणारे आहे ते, जे जग आपण सर्व ओळखतो आणि ज्याच्या संदर्भात आपले सर्व व्यवहार चालतात, त्याच्याविषयी बोलण्याची एक मध्यवर्ती भाषा आहे आणि ह्या भाषेत एक संकल्पनात्मक चौकट किंवा व्यूह अनुस्यूत आहे असे मानावे लागते. ही संकल्पनात्मक चौकट म्हणजेच कांटने जिचा *क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन*मध्ये शोध घेण्याचा प्रयत्न केला ती चौकट होय असे मानता येते. हा कांट आणि व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्यामधला दुवा होय. पी.एफ्. स्ट्रॉसन यांची *Individuals* आणि *Bounds of Sense* ही पुस्तके जर सलगपणे वाचली तर व्हिट्गेन्स्टाइनने संस्कारित केलेली दृष्टी कांटच्या *क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन*कडे कसे पाहील ह्याची कल्पना येते.

कांतिभाई शहांकडून मी दुसरी गोष्ट शिकलो. ऑक्सफर्ड-केंब्रिज, हार्वर्ड-प्रिन्स्टन ही तत्त्वज्ञानाची मध्यवर्ती केंद्रे आहेत; तेथे जे घडते ते आत्मसात् करणे हे आपले काम आहे; ह्या तत्त्वज्ञानाच्या सीमेवर काही साफसफाई करणे, ती थोडीशी विस्तारावी म्हणून होणाऱ्या प्रयत्नांत काही भाग घेणे हे आपण तत्त्वज्ञानात सुशिक्षित असण्याचे लक्षण आहे, असे आपण मानता कामा नये. आपण आपले तत्त्वज्ञान घडविले पाहिजे; आपण उपक्रमशील असले पाहिजे. हे कठीण असले तरी ते करण्याचा प्रयत्न आपण केला पाहिजे. नाहीतर आपण कायमचे अधू आणि मिंधे राहू. ह्या संदर्भात एक महत्त्वाची गोष्ट अशी की, सामाजिक आणि नैतिक तत्त्वज्ञान, तसेच धर्माचे तत्त्वज्ञान हे आपले तत्त्वज्ञानातील मध्यवर्ती

विषय असले पाहिजेत; कारण आपल्याला एका वेगळ्या स्वरूपाच्या भारतीय समाजाची घडण करायची आहे, आणि धार्मिक परंपरेने बांधलेला असा हा समाज आहे. तेव्हा अशा समाजाला अधिष्ठान देणारे असे सामाजिक तत्त्वज्ञान आपण घडविले पाहिजे आणि त्याला पूरक असे धार्मिक तत्त्वज्ञानही रचले पाहिजे. आणि ज्या भारतीय विचारवंतांनी ह्या स्वरूपाचे तत्त्वज्ञान घडविले असेल, उदा. रानडे, टिळक, गांधी, इ., त्यांच्या विचारांचे आपण गंभीरपणे परीक्षण केले पाहिजे. ते आपले खरे पूर्वसूरी आहेत. आणि मुख्य गोष्ट म्हणजे आपण आपल्या अभिजात परंपरेकडे वळले पाहिजे. हा दृष्टिकोन मला पूर्णपणे पटला.

१९५९ साली मला ऑक्सफर्डला एक वर्ष अभ्यास करण्याची संधी मिळाली. त्याचे असे झाले की ए.जे. एयर हे १९५८ मध्ये ब्रिटिश काउन्सिलतर्फे भारतात तत्त्वज्ञानावर व्याख्याने देण्यासाठी आले होते. मुंबईला ते आले तेव्हा ब्रिटिश काउन्सिलने त्यांना भेटण्यासाठी डॉ. जे.एन्. चब यांना – हे एल्फिन्स्टन कॉलेजमध्ये प्राध्यापक होते – आणि मला बोलावले. ही अजबच गोष्ट होती. एल्फिन्स्टन हे मुंबईतील सर्वांत प्रतिष्ठित कॉलेज. चब तेथे विभागप्रमुख होते. त्यांना ऑक्सफर्डची डॉक्टोरेटही होती. तेव्हा एयर ह्यांना खाजगी रीतीने भेटण्यासाठी त्यांना बोलावणे हे योग्यच होते. मी कीर्ती कॉलेजमध्ये होतो आणि हे मुंबईतील सर्वांत मागासलेले कॉलेज म्हणून प्रसिद्ध होते. मुंबईतील तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक वर्ग घेतला तर मी बराच 'ज्युनिअर' होतो. माझी कीर्ती ब्रिटिश काउन्सिलच्या कानापर्यंत पोचली असणे अशक्यप्राय होते. तरी एयर ह्यांना भेटण्यासाठी चब आणि मी अशा दोघांनाच बोलावण्यात आले होते. हे कसे झाले हे गूढ मला अजूनही आहे. संभाषण मुख्यतः चब आणि एयर ह्यांच्यामध्ये झाले. चब पक्के अध्यात्मवादी, श्रीअरविंदांचे अनुयायी; एयर नास्तिक, तार्किक प्रत्ययार्थवादाचे (लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम) प्रमुख पुरस्कर्ते. दोघेही अत्यंत आग्रही पण सभ्य. माझी भूमिका मध्यस्थाची आणि संभाषण थबकू लागेल तेव्हा त्याला पुन्हा चालना देणाऱ्याची (facilitator) राहिली.

एयर ह्यांनी मुंबईत दोन 'सेमिनार' दिले आणि 'बॉंबे फिलॉसॉफिकल सोसायटी'त 'ब्रिटिश तत्त्वज्ञानाची सद्यःस्थिती' ह्या विषयावर एक व्याख्यानही दिले. तिन्ही प्रसंगी मी अर्थात् उपस्थित होतो आणि प्रश्नोत्तरांत भागही घेतला. शेवटी चब यांच्यासोबत जाऊन एयर ह्यांचा ताजमहाल हॉटेलमध्ये निरोपही घेतला.

ह्याचे फलित म्हणून असेल, एयर ह्यांनी प्रा. एन्.जी. कुलकर्णी यांना आणि मला एका वर्षासाठी ऑक्सफर्डला तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करायला पाठवावे अशी ब्रिटिश काउन्सिलला शिफारस केली. ती ब्रिटिश काउन्सिलने मान्य केली. त्याप्रमाणे १९५९ साली मी ऑक्सफर्डला गेलो. ऑक्सफर्डची भव्य, संपन्न कॉलेजे पाहिली. गिल्बर्ट राइल, जे.एल. ऑस्टिन, ए.जे. एयर, मायकेल डमेट, पी.एफ्. स्ट्रॉसन यांची व्याख्याने ऐकली, राइल यांनी दिलेल्या सेमिनार्सना हजर राहिलो, इ. पण माझा जो लाभ झाला त्यासाठी एवढा पैसा खर्च करून ऑक्सफर्डला येण्याचे व वर्षभर राहण्याचे कारण नव्हते असे मला वाटले. ऑक्सफर्डला मी जे साधले ते भारतात राहून ह्या तत्त्ववेत्त्यांची पुस्तके वाचून, त्यांच्यावर विचार करून, मला साधता आले असते असे मला वाटते. ह्या सर्व तत्त्ववेत्त्यांत ऑस्टिन आणि डमेट हे मला लिखाणातून अपरिचित होते. ऑस्टिन यांची 'Sense and Sensibilia' ही व्याख्याने मी ऐकली. 'How to Do Things with Words' ही व्याख्याने जाहीर झाली होती तरी ती ऐकण्याचा योग नव्हता. ऑस्टिन यांना कॅन्सरने झपाटले आणि मी ऑक्सफर्डला असतानाच त्यांचा मृत्यू झाला. मायकेल डमेट तेव्हा तरुण होते, जवळजवळ माझ्याच वयाचे होते. त्यांच्या तर्कशास्त्र व सट-उपपत्ती (set theory) ह्यांच्यावरील वर्गात मी हजर राहिलो. त्यांनी गेर्हाट गेन्ट्झेन यांच्या नैसर्गिक निगमनाच्या (Natural Deduction) पद्धतीने आकारिक तर्कशास्त्र शिकविले. ही पद्धती मला त्यावेळी पूर्णपणे नवीन होती. (पुढे जेव्हा आय्.कोपी यांचे आकारिक तर्कशास्त्रावरील पाठ्यपुस्तक आपल्याकडे रूढ झाले तेव्हा, त्यांनी ह्या पद्धतीचा अवलंब केला असल्यामुळे ही पद्धत आपल्याकडेही रुळली. पण काही थोडक्याच वर्षांपूर्वी ही एक अभिनव पद्धत होती हे भान बहुतेक अभ्यासकांना नसते.) सट-उपपत्ती, पॅट्रिक सुपिस यांच्या पाठ्यपुस्तकावरून डमेट शिकवीत. हे पुस्तक तेव्हा प्रसिद्ध झाले नव्हते, पण त्याच्या हस्तलिखिताच्या प्रती बॉडलिअन ग्रंथालयात उपलब्ध होत्या. हा विषय तेव्हा मला नवीन होता. पण हा विषय शिकण्यासाठी सुद्धा ऑक्सफर्डला जाणे आवश्यक होते असे

मला वाटत नाही. निदान माझी तरी घडण अशी आहे की, मी दुसऱ्यापासून ऐकून फारसे शिकू शकत नाही. पण दुसऱ्यांच्या लिखाणातील वाक्यांशी झगडून, ठेचा खात, धडपडत, तोल सावरीत एखादा विषय सावकाश शिकू शकतो. उदा., डमेट यांनी फ्रेगेवर पुढे प्रसिद्ध केलेल्या पुस्तकावरून मला फ्रेगे समजले.

ऑक्सफर्डमध्ये एक गोष्ट मला जाणवली. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास (इतर विषयांच्या अभ्यासाप्रमाणेच) अत्यंत गंभीरपणे व कसोशीने तेथे होत असे. तसे वैचारिक वातावरण आपल्याकडे नाही. एक उदाहरण देतो. एयर तेव्हा 'प्रॉब्लेम ऑफ् पर्सेप्शन'वर (इंद्रियप्रत्यक्षज्ञानात अंतर्भूत असलेल्या समस्यांवर) व्याख्याने देत होते. मी दर आठवड्याला एयर यांना तास-दीडतास भेटत असे. आपल्या व्याख्यानात त्यांनी उपस्थित केलेल्या एका प्रश्नावर – हा प्रश्न आता मला आठवत नाही – मी काही भाष्य केले. आम्ही दोघांनी ते तपासून पाहिले. आणि त्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नाचे ते एकंदरीत समाधानकारक उत्तर आहे असे आमचे एकमत झाले. दुसऱ्या दिवशी एयर यांचे पुढचे व्याख्यान होते. त्याच्यात त्यांनी ह्या उत्तराचा, नावे न घेता, निर्देश केला आणि त्याच्यावर काही नवीन आक्षेप घेऊन ते त्याज्य ठरविले. एवढा ताजेपणा त्यांच्या व्याख्यानात असे.

ऑक्सफर्डहून परतल्यावर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील माझ्या जीवनात जी अत्यंत महत्त्वाची घटना घडली ती म्हणजे प्रा. दि.य. देशपांडे यांच्याशी झालेला माझा परिचय. तेव्हा Indian Philosophical Association (IPA) ही संघटना देशपांडे एकहाती चालवीत. 'प्रभूच्या एका खांबावर उभी महाराष्ट्र-द्वारका' अशी परिस्थिती होती. डॉ. रा.भा. पाटणकर हे तेव्हा मुंबई विद्यापीठात, इंग्रजी विभागात, नव्याने आले होते. ते देशपांड्यांचे सहकारी व मित्र होते. त्यांच्यामार्फत माझी देशपांड्यांशी ओळख व पुढे मैत्री झाली. देशपांडे हे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील एक दिग्गज आहेत. त्यांचे मोठेपण बहुमान्य होईल अशी आजची परिस्थिती नाही हे ही परिस्थिती किती वाईट आहे याचे गमक आहे. *आजचा सुधारक* हे नियतकालिक गेली काही वर्षे ते आणि त्यांचे विद्यार्थी-सहकारी चालवीत असल्यामुळे ते आता महाराष्ट्रात अधिक परिचित झाले आहेत. पण मराठी तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात त्यांनी भरीव, अतुलनीय अशी कामगिरी केली आहे ही ओळख महाराष्ट्राला नाही. कवी चंद्रशेखर यांच्याविषयी 'साधी वाङ्मोहिनी सरस तो असा रसाळ कवी स्वस्थळी राही अज्ञात' असे म्हटले आहे. त्याप्रमाणे हा चोख, अस्सल तत्त्ववेत्ता स्वस्थळी अज्ञात राहिला. देशपांडे पक्के अनुभववादी. ब्रिटिश अनुभववादाचे आणि त्याचे परिणामस्वरूप असलेल्या लॉजिकल इम्पिरिसिझमचे (*तार्किक अनुभववादाचे*) पुरस्कर्ते. मी कांटवादी. पण तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात मांडण्यात आलेल्या सर्व भूमिका आदराने समजून घेऊन, त्यांचा तार्किक विकास करून, मग त्यांच्यावर कोणते आक्षेप घ्यावे लागतील ह्याचा गांभीर्याने विचार करावा अशी त्यांची वृत्ती आहे. माझाही तसाच प्रयत्न असल्यामुळे आमची चर्चा विधायक होत असे. तिचा मला खूपच फायदा झाला.

रा.भा. पाटणकरांची वृत्तीही अशीच आहे. त्यांचा तत्त्वज्ञानाचा व्यासंगही सखोल आणि व्यापक आहे. त्यांच्याशीही माझी मैत्री जुळली. त्यांनी मुंबई विद्यापीठात सौंदर्यशास्त्राचा अभ्यासक्रम, एम्.ए. च्या पदवीसाठी, मान्य करून घेतला. कांटचे सौंदर्यशास्त्र शिकविण्याचा भाग माझ्याकडे होता. ह्यामुळे कांटच्या *क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट*चे काळजीपूर्वक वाचन करावे लागले. कांटने ॲरिस्टॉटलच्या नैतिक तत्त्वज्ञानाचे एका अंगाने पुनरुज्जीवन केले आणि हा वारसा हेगेलने विकसित केला हे माझ्या ध्यानात आले. आता समग्र कांट माझ्यापुढे होता. मी अधिकच कांटवादी झालो. पाटणकरांबरोबर होणाऱ्या चर्चा मला अतिशय प्रेरक आणि उपयुक्त होत्या.

कांतिभाई शहा यांच्या प्रेरणेमुळे मी भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे वळलो. प्रा. दयाकृष्ण हे प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ते माझे जुने मित्र होते. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या चिकित्सक अभ्यासाला चालना दिली पाहिजे असे त्यांचेही मत होते. त्यांनी पुढाकार घेऊन तिरुपती येथे पारंपरिक पद्धतीने भारतीय दर्शनांचा अभ्यास केलेले पंडित आणि पाश्चात्त्य पद्धतीने शिकलेले तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक यांचा एक मेळावा भरविला. मी त्याला उपस्थित होतो. ह्या मेळाव्यात जे घडले त्याचे स्वरूप साधारण असे होते. तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक 'न्याय' 'मीमांसा' इ. दर्शनांविषयी इंग्रजीतून प्रश्न उपस्थित करीत. संस्कृत व इंग्रजी या दोन्ही भाषांत अस्खलितपणे बोलू शकणारे काही विद्वान उपस्थित होते. ते ह्या प्रश्नांचे संस्कृतमध्ये भाषांतर करीत. ह्या प्रश्नांची

पारंपरिक शास्त्री संस्कृतमधून उत्तरे देत, मूलभूत दार्शनिक संकल्पनांविषयी विवेचनही करीत आणि त्याचा इंग्रजीतून सारांश आमच्यासाठी देण्यात येत असे.

हे चर्चासत्र खूपच उपयुक्त ठरले. पण माझ्या मनात असा विचार आला की, आम्ही काय करीत होतो?, तर संस्कृतमधून मांडण्यात आलेले तत्त्वज्ञान, मूळ ग्रंथ वाचण्याचे श्रम न घेता, सुलभ रीतीने समजावून घेत होतो. आमचा फायदा होत होता. पण शास्त्र्यांना ह्यातून काय लाभ होत होता? पण आम्ही आदराने, गंभीरपणे प्रश्न विचारीत होतो ह्याचा आनंद त्यांना होत होता, तो त्यांच्या चेहऱ्यावर दिसत होता.

मला वाटले आपण उलट दिशेने प्रयत्न करू या. एखाद्या समकालीन पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्याची एखाद्या दार्शनिक समस्येविषयीची मते ह्या पारंपरिक पंडितांपुढे ठेवू या. अर्थात संस्कृतमधून. आणि ह्या मतांचे परीक्षण करण्याचे, त्यांच्यावर कोणते आक्षेप घेता येतील, त्यांतील कोणता आशय त्यांना ग्राह्य वाटतो ह्याविषयी विवरण करण्याचे आवाहन त्यांना करू या. रसेल यांनी आपल्या *प्रिन्सिपल्स ऑफ् मॅथेमॅटिक्स* ह्या ग्रंथात विधानाविषयी (proposition) जे विवेचन केले आहे ते मी ह्या संकल्पित चर्चासत्रासाठी निवडले. त्याचा सारांश काढून त्यातून उपस्थित होणाऱ्या काही दार्शनिक प्रश्नांची मांडणी, अर्थात् इंग्रजीतून, केली. मग तिरुपती येथील संस्कृत विद्यापीठात अद्वैतमताचे प्राध्यापक असलेले डॉ. स्वामिनाथन् यांच्याकडून त्यांचे संस्कृतमध्ये भाषांतर केले. हे करून घेताना नाकी नऊ आले कारण स्वामिनाथन् यांना इंग्रजी उत्कृष्ट येत असले तरी मी उपस्थित केलेल्या तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नांचा बोध त्यांना होत नव्हता. यासाठी तिरुपतीला काही दिवस राहून त्यांना रसेलचे तत्त्वज्ञान समजावून सांगावे लागले. अखेरीस त्यांनी त्या प्रश्नांचे उत्कृष्ट दार्शनिक संस्कृतमध्ये भाषांतर केले. फोर्ड फाउण्डेशनने ह्या प्रकल्पाला आर्थिक साहाय्य केले. पंडित बद्रीनारायण शुक्ल, पंडित पेरी सूर्यनारायणशास्त्री, डॉ. प्रह्लादाचार यांसारखे दिग्गज मानले गेलेले दार्शनिक पुण्यात घडविलेल्या ह्या चर्चासत्रात वाराणशी, मंत्रालय, बंगलोर इ. स्थानांपासून आले होते. चर्चा अतिशय रंगली. रसेलचे सिद्धान्त हा पूर्वपक्ष होता. त्याचे परीक्षण करून सिद्धान्ताला सम्यक् रूप देण्याची जबाबदारी पंडितांची होती. ती त्यांनी जबाबदारीने आणि समर्थपणे पार पाडली. बद्रीनारायण शुक्ल हे त्या वेळचे सर्वश्रेष्ठ नैयायिक म्हणून ओळखले जात. 'हे आपल्या आयुष्यातील सर्वांत चांगले चर्चासत्र झाले' असे उद्गार त्यांनी काढले. सर्व चर्चासत्र टेपरेकॉर्ड करण्यात आले आणि त्याचे शब्दांकन करून माझ्या प्रास्ताविकासमवेत ते भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषदेने (Indian Council of Philosophical Research -- ICPR) *संवाद* ह्या शीर्षकाखाली प्रसिद्ध केले. शब्दांकन करण्याचा खटाटोप अर्थात् मीच केला.

ह्या चर्चासत्रात मोलाची कामगिरी डॉ. अरिंदम चक्रवर्ती ह्या तरुण बंगाली तत्त्ववेत्त्यांनी केली. रसेल यांच्या सिद्धान्तांचे अर्थात त्यांना व्यवस्थित आकलन होते. पण त्यांनी न्यायदर्शनाचेही संस्कृतमधून अध्ययन केले होते. दार्शनिक संस्कृत ते चांगल्या प्रकारे बोलू शकत होते. पंडितांनी मांडलेल्या शंका-आक्षेपांची, मतांची इंग्रजीत मांडणी करण्याचे आणि इंग्रजीतून मांडण्यात आलेल्या मुद्यांचे पंडितांना समजेल अशा संस्कृत भाषेत – दार्शनिक संस्कृतात – भाषांतर करण्याचे काम त्यांच्याकडे आले. त्यांनी ती कामगिरी उत्कृष्टपणे पार पाडली. त्यांचे मला ख़ास आभार मानले पाहिजेत.

ह्या चर्चासत्राच्या यशापासून प्रेरणा घेऊन दयाकृष्ण व मी यांनी दिल्ली, तिरुपती, जगन्नाथपुरी आणि वाराणशी येथे पंडित आणि तत्त्ववेत्ते यांचे मेळावे भरविले. दिल्ली येथील मेळाव्यात फ्रेगे यांच्या अभिप्राय (sense) आणि निर्देश (reference) या संकल्पनांवर चर्चा झाली. तिरुपती येथील मेळावा मुख्यत: मीमांसकांसाठी होता. पुरीला भाषाशास्त्र हा विषय होता. वाराणशीला न्यायशास्त्रावर चर्चासत्र आयोजित करण्यात आले होते. 'संबन्ध' या विषयावर चर्चा चालू असताना अरिन्दम चक्रवर्ती यांनी पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रात संबन्धांच्या समाकारत्व (symmetry), संक्रमणशीलता (transitivity) इ. धर्मांचे जे विवरण करण्यात येते त्याची संस्कृतमधून नैयायिकांना माहिती दिली. ह्यावरून पंडितांनी अशी विनंती केली की त्यांच्यासाठी पाश्चात्त्य तर्कशास्त्र मूळापासून शिकविणारे वर्ग संघटित करण्यात यावेत.

मग पंडितांना पाश्चात्त्य तर्कशास्त्र आणि भाषाविषयक तत्त्वज्ञान शिकविण्यासाठी मी एक अभ्यासक्रम बनविला. पण त्याबरोबरच पाश्चात्त्य पद्धतीने तत्त्वज्ञान शिकलेल्यांना संस्कृतमधील एक महत्त्वाचा दार्शनिक ग्रंथ पारंपरिक पद्धतीने गुरुमुखाकडून शिकण्याचा अनुभव यावा याचीही तजवीज

ह्या अभ्यासक्रमात केली. योजना अशी होती की पंडित आणि तत्त्ववेत्ते एकत्र राहणार होते, सर्वजण सर्व वर्गांना हजर राहणार होते, आणि काही वर्ग खुल्या चर्चेसाठी आणि प्रश्नोत्तरांसाठी मोकळे ठेवण्यात आले होते. हा उपक्रम शक्य झाला कारण पंडितांना पुरेसे इंग्रजी येत होते. बंगलोरच्या पूर्णप्रज्ञ विद्यापीठाचे डॉ. प्रह्लादाचार आणि हरिदास भट्ट हे भारतीय दर्शने, विशेषतः नव्यन्याय शिकविण्यासाठी निवडण्यात आले होते. ते पट्टीचे नैयायिक आहेत; स्वच्छ, मधुर वाणी आणि सुस्पष्ट विवेचनशैली हे त्यांचे विशेष आहेत. अध्ययनासाठी गदाधराचा *व्युत्पत्तिवाद* हा ग्रंथ निवडला होता. पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रात आयर्व्हिंग कोपी यांच्या पद्धतीने मांडलेले सत्यतामूल्यात्मक वाक्य-तर्कशास्त्र (truth-functional sentential logic), संख्यापनीय तर्कशास्त्र (quantificational logic), प्रामाणकीय वाक्यकलन आणि प्रथमश्रेणीचे विधेयकलन (axiomatic sentential and predicate logic) ह्यांचा समावेश होता. काहीशा अतिरेकी महत्त्वाकांक्षेने प्राकारिक तर्कशास्त्र (modal logic) आणि विधि-तर्कशास्त्र (deontic logic) ह्यांचा परिचय करून देण्याचेही उद्दिष्ट अभ्यासक्रमात स्वीकारण्यात आले होते. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा परिचय करून देण्याच्या दृष्टीने *तत्त्वज्ञानातील समस्या* (*Problems of Philosophy*) आणि स्ट्रॉसनच्या Individuals ह्या पुस्तकातील Subject and Predicate (उद्देश्य आणि विधेय) हा भाग मुक्रर करण्यात आला होता.

ह्या अभ्यासक्रमाखाली बरीच शिबिरे झाली. पहिल्यांदा खूपच उत्साह होता. मग तो विरत गेला. प्रह्लादाचार आणि श्री. हरिदास पाश्चात्त्य तर्कशास्त्र, axiomatic sentential calculus पर्यंत, चांगल्या प्रकारे शिकले. त्या मानाने पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्ते व्युत्पत्तिवादात किंवा एकंदर शाब्दबोध-प्रकरणात फारशी प्रगती करू शकले नाहीत. भारतीय आणि पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांना एकत्र आणण्यासाठी केलेला हा प्रयत्न एकंदरीत फसला. त्यात जे दोष आणि उणिवा होत्या त्या टाळून फिरून प्रयत्न केला पाहिजे. पण हे उगवत्या आणि उगवलेल्या पिढीचे काम आहे.

रसेल यांना जर कुणी विचारले असते – रसेल यांचे नाव केवळ उदाहरणादाखल आहे – की तत्त्वज्ञानात तुम्ही कुणाचे अनुयायी आहात तर हा प्रश्न त्यांनी रागाने झिडकारला असता. जरा शांत झाल्यावर त्यांनी बहुधा असे उत्तर दिले असते की मी कुणाचा अनुयायी नाही, पण अनेक तत्त्ववेत्त्यांची मते विचारात घेऊन आणि इतर अनेक गोष्टींचा विचार करून मी माझे स्वतःचे तत्त्वज्ञान घडविले आहे. ते एखाद्या प्रसिद्ध तत्त्ववेत्त्याच्या मतांच्या जवळ येते का हे इतरांनी ठरवायचे आहे. कुणीही लहान मोठ्या तत्त्ववेत्त्यानेही असे उत्तर दिले पाहिजे. तत्त्वज्ञान हा ज्ञानप्रांतच असा आहे की प्रत्येक तत्त्ववेत्त्याचे तत्त्वज्ञान हे त्याचे तत्त्वज्ञान असते; त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाशी, वैयक्तिक दृष्टिकोनाशी ते अविच्छेद्यपणे संलग्न राहते. न्यूटनचे सिद्धान्त भौतिकीमध्ये (Physics) निमज्जन पावतात, त्याच्यापासून तुटून भौतिकीच्या सामान्य उपपत्तीचे ते भाग बनतात. तत्त्वज्ञान असे त्या, त्या विशिष्ट तत्त्ववेत्त्यापासून तुटत नाही. तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेचा ते भाग बनते, पण त्याच्या निर्मात्याच्या व्यक्तिमत्त्वाशी ते निगडितही राहते.

ह्यामुळे एका बाजूला काव्य आणि दुसऱ्या बाजूला विज्ञान-तर्कशास्त्र, इ. ह्यांच्या दरम्यान तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेचे स्थान असते. एखाद्या महान तत्त्ववेत्त्याचे तत्त्वज्ञान – उदा., प्लेटो, स्पिनोझा, कांट, हेगेल, बुद्ध, ईश्वरकृष्ण (सांख्य), शंकर, रामानुज, इ., – हे बौद्धिक महाकाव्य असते असे म्हणता येईल. ते प्रामाण्याचा, सत्यतेचा दावा करते व म्हणून ते बौद्धिक असते. पण विश्वव्यापी, मानवव्यापी अशी दृष्टी आणि ह्या दृष्टीवर आधारलेली एक आदर्श जीवनसरणी त्यात प्रकट झालेली असते व म्हणून ते महाभारतासारखे महाकाव्य असते. त्याचे बौद्धिक खंडन केले तरीही, नवीन बलिष्ठ तर्कशास्त्राची रचना करणाऱ्या रसेल यांनी विश्वदर्शन म्हणून लायब्नित्झ ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या तत्त्वज्ञानावर पुस्तक लिहिले आणि त्यांचा जीवनविषयक दृष्टिकोन स्पिनोझावादी राहिला.

मी स्वतःचे वर्णन कसे करीन? मी मूलतः कांटवादी आहे. ज्ञानशास्त्रात आणि नीतिशास्त्रात. नीतिशास्त्रात स्वायत्त असा, म्हणजे ज्याला संकल्पस्वातंत्र्य आहे आणि स्वतःच्या कल्याणाची (हिताची, चांगल्या अवस्थेची) कल्पना आहे असा, मानवप्राणी हा नैतिक कर्ता (moral agent) असतो. त्याला (त्याच्या कल्याणाला) स्वतोमूल्य असते आणि म्हणून तो स्वतःसाध्य (end-in-himself) असतो; असा नैतिक

अनुक्रमणिका

कर्ता अशाच प्रकारे स्वतःसाध्य असलेल्या नैतिक कर्त्यांच्या मंडळाचा (kingdom of ends) सदस्य असतो, त्यामुळे स्वतःचे हित साधताना इतर सदस्यांच्या हिताच्या आड येणारे कोणतेही कृत्य आपण करणार नाही ही मर्यादा तो स्वतःच स्वतःसाठी आणि इतरांसाठी घालून घेतो आणि घालून देतो. प्रत्येक सदस्य अशीच मर्यादा स्वतःसाठी व इतरांसाठी घालतो. स्वायत्त अशा माणसांनी स्वतःच्या संकल्पानुसार ह्या ज्या सार्वत्रिक मर्यादा स्वीकारलेल्या असतात ते म्हणजे नैतिक नियम होत, ही कांटची नीतिविषयक भूमिका मला मान्य आहे.

असे सार्वत्रिक नियम स्वतःसाठी आणि इत्तरांसाठी घालून देण्यात माणसाची विवेकशक्ती (Reason) प्रकट होते. प्राणी म्हणून ज्या वासना, प्रेरणा, इ. मानवी प्रकृतीत सामावलेल्या असतात हे ह्या प्रकृतीचे एक अंग होय. आत्मनियमन आणि आत्मदिग्दर्शन करणारी त्याची विवेकशक्ती हे तिचे दुसरे अंग. ह्या दोन अंगांतील ताणाने मानवी जीवन व्यापलेले असते आणि त्यांच्या सुसंगतीतून नैतिक कृती जन्माला येते. माणसाच्या नैतिक जीवनाच्या संदर्भात विवेकशक्ती आणखी एक कार्य करते. नैतिक जीवनाचा आशय, माणसे जी कृत्ये करतात त्यांची साध्ये ही माणसाच्या स्वाभाविक प्रकृतीतून लाभलेली असतात, तर त्यांचा आकार (form) त्याच्या विवेकशक्तीपासून लाभलेला असतो असे आपल्याला म्हणावेसे वाटेल. पण हा आकार हे विवेकशक्तीचे साध्यच असते. विवेकाने आकारित केलेले नैसर्गिक प्रेरणेचे जे साध्य असते ते नैतिक कृतीचे साध्य असते. भूक लागली की अन्न खाणे ही स्वाभाविक कृती होय. पण जे अन्न उपलब्ध असेल ते समप्रमाणात सर्वांना वाटून देणे किंवा प्रत्येकाच्या गरजेच्या प्रमाणात सर्वांना वाटणे आणि आपल्या वाट्याला जेवढे येईल त्याच्यावर तृप्त होणे ही नैतिक कृती होय.

विवेकशक्ती ज्याप्रमाणे सर्व साध्यांचे नियमन करते त्याप्रमाणे ती स्वतः काही साध्ये माणसाला देते. ज्ञान किंवा सौंदर्य – सौंदर्याचा आस्वाद आणि निर्मिती – ही विवेकजन्य साध्ये होत. मानवी प्रकृतीचे जे घटक आहेत त्यांचा विकास आणि आविष्कार ज्या जीवनात होतो ते चांगले मानवी जीवन ह्या ॲरिस्टॉटीलियन कल्पनेचा पुनरुद्धार कांटने आपल्या *क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट* मध्ये केला. धारणाशक्ती (faculty of understanding) आणि विवेकशक्ती हे ज्ञानशक्तीचे घटक आहेत आणि त्यांचा आविष्कार ज्ञानाच्या निर्मितीत आणि सौंदर्याच्या आस्वादात आणि निर्मितीत होतो. प्राणी म्हणून माणसाला ज्या संवेदना आणि वासना लाभतात त्यांना आकार देणारी, त्यांचे नियमन करणारी शक्ती म्हणून विवेकशक्ती त्यांच्याहून श्रेष्ठ आहे. तेव्हा (इतर गोष्टी समान असल्या तर), ज्या जीवनात ज्ञानाची साधना आहे ते जीवन, ज्याच्यात ज्ञानसाधनेला स्थान नाही अशा जीवनापेक्षा अधिक चांगले असते. हीच गोष्ट सौंदर्याचा आस्वाद आणि निर्मिती ह्यांच्या बाबतीत खरी आहे. पण अशा 'चांगल्या' जीवनाचा चांगुलपणा हा नैतिक चांगुलपणा नसतो. विवेकशक्तीपासून लाभणाऱ्या ज्ञान, सौंदर्य इ. 'मूल्यां'ची साधनाही नीतीच्या चौकटीत केली पाहिजे. मूरची 'स्वतोमूल्ये' कांटने सुरक्षित राखली आहेत.

वैज्ञानिक ज्ञानाचा विषय होणारे जे अस्तित्व आहे त्याच्या पलिकडे असलेले अस्तित्व आहे, पण मानवी ज्ञानशक्तीला त्याचे ज्ञान होऊ शकत नाही. एक नैतिक प्राणी म्हणून आचरण करताना ह्या 'परतत्त्वा'चे आकलन होते, पण हे आकलन म्हणजे श्रद्धा असते, ज्ञान नसते असे कांटचे मत आहे आणि ते मला तत्त्वतः मान्य आहे. हा धूसर प्रांत आहे आणि त्याविषयी धूसरपणे लिहिणे क्रमप्राप्त आहे. माणूस अपूर्ण आहे, पण आपण अपूर्ण आहोत हे भान त्याला आहे. म्हणून पूर्णाची संकल्पना त्याला आहे आणि ह्या पूर्णाची ओढही त्याला आहे. ह्या पूर्णाविषयी परिकल्पना (कांटने वापरलेला शब्द 'Idea') करण्याची स्वाभाविक प्रवृत्ती मानवी प्रकृतीत आहे. अशा अनेक भिन्न, परस्परविसंगत परिकल्पना मानवी संस्कृतीत विकसित झाल्या आहेत. त्यांची संकल्पनात्मक मांडणीही तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात झालेली आढळते. उपनिषदांत संकल्पना आणि प्रतिमा यांना जोडणाऱ्या सीमेवर ही मांडणी झाली आहे. पण बुद्ध, शंकराचार्य रामानुज, प्लेटो, प्लॉटिनस, स्पिनोझा इत्यादींनी संकल्पनात्मक व्यूहांच्या द्वारे अशी मांडणी केली आहे. परतत्त्वाविषयीची जी परिकल्पना-प्रतिमा विशिष्ट मानवी समूहाने किंवा व्यक्तीने केलेली असते तिच्याशी काही भावना आणि आचरणाची काही रूपे निगडित असतात. परंपरागत किंवा शास्त्रपूत विधी, संस्कार, व्रते, ध्यान, पूजा इ. ह्या आचरणात अंतर्भूत असतात. हा धार्मिक-आध्यात्मिक आचरणाचा, साधनेचा

प्रांत होय. भक्ती, पूज्यभाव, प्रेम, वैराग्य इ. भावनांनी ही साधना प्रेरित झालेली असते आणि ह्या साधनेने ह्या भावनांना बळकटी येते. मैत्री, करुणा, मुदिता, उपेक्षा, अहिंसा, अपरिग्रह ह्या, आध्यात्मिक साधनेत फुललेल्या, नीतीपलीकडे जाणाऱ्या पण नीतीशी सुसंगत असलेल्या भावना होत. परतत्त्वाच्या परिकल्पनेशी जर ह्या भावना आणि साधना संलग्न नसल्या, तिचा आविष्कार त्यांच्यांत होत नसला, तर ती परिकल्पना केवळ तार्किक, शुष्क संकल्पना राहते. अशा आध्यात्मिक जीवनाची अनेक रूपे आहेत. ह्या सर्व भिन्न साधनांची परिणती एकाच 'अनुभवा'त होते असे एक भारतीय मत आहे.

रुचीनां वैचित्र्याद्‌ऋजुकुटिलनानापथजुषाम् ।
नृणाम् एको गम्यस्त्वमसि पयसां अर्णव इव ।।

असे असेलही. पण कदाचित् असे असणारही नाही. जर असा अनुभव कुणाला असेल तर तो आपल्याला आला आहे हे तो सांगू शकणार नाही. पण त्याच्या जगण्याच्या रीतीतून तो प्रकट होईल. अध्यात्माचा प्रांत हा बहुविधतेचा प्रांत आहे. कदाचित् हे परिकल्पित गूढतत्त्व कायमचे गूढच राहील. आणि तरीही त्याचा स्पर्श ज्याला झाला आहे त्याला त्याच्या छायेतच जगावे लागेल. गूढाची ही जाणीव ही एका परीने माणसाचे एक ओझे आहे. पण त्याच्या मुक्तीचे बीजही तिच्यात आहे.

मी स्वतः आध्यात्मिक साधक नाही. पण आध्यात्मिक साधनांच्या सर्व रूपांचा मी आदर करतो.



Form IV

रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा १ तारीखं
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित, व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक	:	सीताराम रामचंद्र रायकर, चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
संपादक	:	वसंत विष्णू पळशीकर
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी, सीताराम रामचंद्र रायकर जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

सीताराम रायकर
प्रकाशक

अनुक्रमणिका

बदललेला काळ, संस्कृतीची मानवीयता आणि जीवनमूल्ये

मे.पुं. रेगे

प्रास्ताविक

अपर्णा वेलणकर यांनी शब्दांकन केलेला प्रा. मे.पुं. रेगे यांचा हा लेख रेग्यांच्या कागदपत्रांमध्ये मिळाला. नाशिकहून प्रसिद्ध होणाऱ्या दै. *गांवकरी* या वर्तमानपत्राच्या दिवाळी अंकासाठी हा लेख त्यांनी शब्दांकित केला होता. हा दिवाळी अंकात प्रसिद्ध झाला किंवा नाही, याची कल्पना नाही. खुद्द रेग्यांनी लेखन केले असते तर त्यांची भाषा काही वेगळी राहिली असती यात काही शंका नाही. पण त्यांच्या म्हणण्यातला आशय अपर्णा वेलणकर यांनी चांगल्या प्रकारे त्यांच्या भाषेत सादर केला आहे. रेगे यांचे स्वभावविशेष, त्यांची वैचारिक भूमिका, त्यांचे आंतरिक जीवन यांना अधोरेखित करणारे त्यांचे संभाषण शब्दबद्ध केल्याबद्दल अपर्णा वेलणकर यांचे अभिनंदन व आभार.

– *संपादक*

सध्या मी बहुतेकवेळेला वाईला असतो. या गावाविषयीं जी सार्वत्रिक भावना आहे ती असे सांगते की, वाई हे ब्राह्मणांचे गाव; म्हणजे ब्राह्मणी संस्कृतीचे गाव. पण वाईला राहायला गेल्यावर मला जाणवले की, हे पूर्णतः बरोबर नाही. वाईमध्ये बहुजनांची वस्ती मोठ्या प्रमाणावर आहे. गावाच्या एका भागात मुस्लीम बांधवही राहातात. गावही आता पूर्वीच्या मानाने पुष्कळच बदलले आहे. आधुनिकतेच्या रस्त्याने चालू लागले आहे. मी राहातो ती प्राज्ञपाठशाळेची वास्तू जुन्या गावभागात कृष्णाकाठी आहे. कृष्णेचे विशाल पात्र आणि त्याभोवतीचे ताशीव दगडांनी बांधून काढलेले विलक्षण सुंदर असे विस्तीर्ण घाट हे या गावाचे वैभव.

घाटावर कृष्णामाईचे मंदिर आहे. तिथे नियमित पूजाअर्चा चालते. ज्येष्ठ-आषाढाच्या पावसाने कृष्णेला पूर आला म्हणजे गावातल्या स्त्रिया नदीची ओटी भरतात. एरवीही अनेकवेळा विविध निमित्तांनी माणसे नदीकाठी येतात. गंधफूल वाहतात. नमस्कार करतात. मुलामाणसांना, गाईगुरांना, शेतांना पाणी देणारी एक नदी यापलीकडे जाऊन वाईमधल्या माणसांचे 'कृष्णे'शी जिवाभावाचे नाते आहे. त्यांच्या भावनिक आयुष्यामध्ये या नदीला शब्दांनी सांगता न येणारे एक अनाम, पण निश्चित असे स्थान आहे.

हे सारे मला आवडते. नदीच्या वाहत्या पात्रासमोर नतमस्तक होऊन क्षणभर उभी राहणारी माणसे मला फार सुंदर दिसतात. पाहात राहावीशी वाटतात. एरवी ही माणसे इतर माणसांसारखीच वागत असणार, व्यक्तिगत स्वार्थाची साधना हीच यापैकी बहुतेकांची जीवनधारणा असणार; गंधाक्षता वाहून नमस्कार करण्यापूर्वी त्यांनीही विविध प्रकारे कृष्णेचे पाणी अस्वच्छ केले असणार, हे सगळे मला माहीत असते. पण तरीही जीवनदात्री नदीविषयीचा कृतज्ञताभाव या माणसांच्या मनात टिकून असणे, आणि त्या कृतज्ञतेचा मनःपूर्वक आविष्कार करणारी उत्स्फूर्त सहजताही त्यांच्याजवळ असणे, मला फार महत्त्वाचे वाटते. क्षणकाल का असेना, पण माणसाचे 'माणूसपण' सार्थ करणारे वाटते.

वटसावित्री : एक मानसिकता

कृष्णेच्या घाटावर पुष्कळ जुना असा एक वटवृक्ष आहे. दर वटपौर्णिमेला वाईमधल्या स्त्रिया नटुनथटून त्या पाराभोवती जमतात. कुणीतरी एक भटजी पूजा सांगतो. नंतर सगळ्याजणी एकामागोमाग एक फिरुन वडाच्या झाडाला दोरा गुंडाळतात. पावसाची रिमझिम... विविधरंगी फुलांनी दरवळणारी तांब्याची, क्वचित चांदीची तबके, एखाद्या पानाच्या आडोशाने त्या प्राचीन वृक्षाच्या पायाशी तेवणाऱ्या निरांजनाच्या ज्योती, उदबत्तीच्या सुगंधी धुराची ओलसर वलये आणि संस्कृतीने सांगितलेले, परंपरा म्हणून चालत आलेले 'पातिव्रत्त्या'चे व्रत करणाऱ्या विवाहित स्त्रिया – वाईमध्ये हे सारे मी जरा





जास्त जवळून पाहिले. नेहमी माझ्या मनात एक प्रश्न येत राहिला – पतीच्या दीर्घायुष्याची कामना करणाऱ्या, जन्मोजन्मी त्याच्याशीच आपली 'लग्नगाठ' बांधली जावी असे वरदान मागणाऱ्या व्रताचे पालन करताना या स्त्रियांच्या मनात नेमके काय असेल?

बहुतेकांचे विवाह पाहून, दाखवून, ठरवून, देण्याघेण्याचे व्यवहार करून झाले असतील; नवऱ्याला समजून घेता घेता कदाचित नाराजीही पदरी आली असेल. अजून परस्परांचे सूर जुळले नसतील; पती-पत्नी म्हणून खरी जवळीक साधली नसेल; शारीरिक, मानसिक एकरुपत्वाचा अनुभवही आला नसेल; अशा स्त्रिया एका अनिश्चित, अस्थिर मनःस्थितीत वडाभोवती प्रदक्षिणा घालत असतील!

काही स्त्रियांना नवरा अजिबातच पसंत नसेल; पण त्याला सोडून स्वतंत्र होण्याचे सामर्थ्यही त्यांच्यात नसेल. या जन्मी हाच नवरा नशिबी असेल तर, किमानपक्षी त्याचे वर्तन तरी सुधारावे, सुसह्य व्हावे म्हणून काहीजणी प्रार्थना करीत असतील!

काही सुदैवी असतील, त्यांनी पती-पत्नीच्या नात्यातला गाढ विश्वास, परस्पर प्रीतीचे माधुर्य अनुभवले असेल. कौटुंबिक, आर्थिक आणि लैंगिक संबंधांच्याही पलीकडचे असे अलौकिक नाते त्यांना गवसले असेल. त्यांच्यासाठी वटसावित्रीची पूजा हा समर्पित आनंदाचा क्षण असेल!

'उमज' : संस्कृतीचे आद्य सूत्र

व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य प्रमाण मानणाऱ्या आधुनिक काळात स्त्रियांना 'जन्मोजन्मी हाच नवरा मिळो' अशी प्रार्थना करायला सांगणारे वटसावित्रीचे व्रत अडाणी, जुनाट आणि वर्तमानाशी अत्यंत विसंगत आहे असे मानून त्याची हकालपट्टी करणे अवघड नाही. अनेक स्त्रियांनी व्यक्तिगत पातळीवर तसे केलेही असेल. पण आजही ज्या स्त्रिया केवळ प्रथा म्हणून किंवा मनोभावाने हे व्रत करतात – शहरात वडाचे झाड नसले तर त्याची फांदी घरात आणून पूजतात – त्यांच्या मनाचा शोधही आपण घ्यायला हवा. त्यातूनच मानवी मनाची घडण उमजते आणि ही 'उमज'च अखेर संस्कृतीच्या आद्य सूत्राशी आपली सांगड घालून देते, असे मला वाटते.

माझ्या दृष्टीने संस्कृती म्हणजे जगण्याची पद्धत. प्राचीन कालापासून चालत आलेल्या परंपरांचाही मी 'संस्कृती'मध्ये समावेश करतो. अखेर या परंपराच आपल्या जगण्याची पद्धत घडवतात. आधुनिक विचारसरणीमध्ये सण, व्रतवैकल्ये यांना 'खुळेपणा' किंवा 'अधुनमधून करण्याचा एक सोपस्कार', इतकेच स्थान आज उरलेले दिसते. मला हा विचार फारसा मानवत नाही. दिवाळीत फटाके उडवणे किंवा घरामध्ये लाडू-करंज्या- चकल्यांसारखे फराळाचे पदार्थ बनवणे हे उद्योग म्हाताऱ्या किंवा निरुद्योगी माणसांनीच फारतर करावेत हा आधुनिक विचारांचा रोख मला अस्वस्थ करतो.

संस्कृतीचा मानवी चेहरा

एक खरे आहे की, काळ बदलला त्याबरोबर काळापेक्षाही अधिक वेगाने माणसे बदलली. त्यांच्या जगण्याला विज्ञानाची जोड मिळाली. आधुनिक विज्ञानाने आणि त्यापाठोपाठ आलेल्या नवमतवादाने इहलोक, परलोक, आत्मा, परमात्मा इ. विषयांच्या वैचारिक विश्लेषणाचा प्रारंभ केला. त्यातून पारलौकिकाबद्दलचा धाक कमी झाला. त्या धाकापोटी एक प्रकारच्या मानसिक दहशतीतूनच जी कर्मकांडे केली जात ती नव्या माणसाने विचारपूर्वक नाकारली. मानवी संस्कृतीच्या विविध टप्प्यांवर असे परिष्करण होत आले आणि ते स्वाभाविकही होते. त्यातून माणसा-माणसांमध्ये घातले गेलेले अडसर निघाले. वर्तमानाशी विसंगत रुढींचे कर्मठ वर्चस्व, त्याला हादरे बसले... अज्ञानातून, भयापोटी माणसांकडूनच होणारे माणसांचे शोषण पूर्णतः झुगारता आले नसले तरी निदान त्याची जाणीव झाली. या बदलांनी संस्कृतीला 'मानवी' चेहरा दिला. हे सर्व खरे.

आधुनिकतेचा हव्यास

पण दुर्दैव असे की, एवढे करून आपण थांबलो नाही. आयुष्याला इतका वेग आला, की त्याने भानच सुटले. सतत बदल हवेसे झाले. अधिक सुख हवे तर नवे काहीतरी शोधले पाहिजे, आणि नवीन शोधायचे तर जुने सगळेच मोडीत काढले पाहिजे, अशी भावना बळावली. या मानसिक बदलाला विज्ञानाचीही भक्कम जोड मिळाली. माणसांला पडणाऱ्या प्रत्येक प्रश्नाचे उत्तर विज्ञानात आहे; आणि, समजा, आज नसले तरी उद्या ते निश्चित सापडेल, अशा विश्वासाने आपण 'विज्ञाननिष्ठ' बनलो. निसर्गाविषयीचा कृतज्ञताभाव संपला. त्याच्यावर मात करण्याची भाषा सुरू झाली. सुसंस्कृत मानवी

अनुक्रमणिका

व्यवहारांचे संकेत म्हणून माणसानेच आपल्या आचरणासंबंधी निर्माण केलेली मूल्येही रद्दबातल होत गेली. ज्यामधून माणसाची मानसिक घडण होत असे अशा परंपरा, ज्यांना अनुसरून त्याने जगावे अशी धारणा असे ती जीवनमूल्ये हे खरे तर मानवी संस्कृतीचे सामाजिक संचित! पण आधुनिकतेच्या हव्यासापायी माणसाने तेही वाऱ्यावर उधळले आणि आज नव्या शतकाच्या पायरीवर असताना त्याच्यासमोर एक प्रश्नचिन्ह उभे आहे – पुढे काय?

या प्रश्नचिन्हापर्यंत आपण कसे पोचलो?

'माणूस' म्हणून आपल्या अस्तित्वाशी, आपल्या 'माणूसपणा'शीच घट्टपणे बांधले गेलेले संचित बदलत्या काळाने निर्दयपणे ओरबाडून घेतले... अनेकदा आपण स्वतःच ते स्वतःपासून ओढून फेकले.

पुरुषांपासून दुरावत गेलेले मन

नवरा कसाही असो, पूर्वीची स्त्री त्याला देवाचे प्रतिरूप मानत असे. पोटी जन्माला येणाऱ्या प्रत्येक मुलामध्ये तिला बाळकृष्णाचे रूप दिसत असे. मानवी दोष, विकृती गृहीत धरून या समजुती चालत आल्या. कारण नवरा आणि मूल हाच स्त्रीच्या अस्तित्वाचा एकमेव आधार होता. पुढे स्त्री शिकली. तिला विचार मिळाले. 'व्यक्ती' म्हणून स्वतंत्र ओळख मिळाली. स्वतःच्या मनासारखे जगणे ही तिची बौद्धिक गरज बनली. तसे जगता आले नाही तर तिची घुसमट सुरू झाली. 'व्यक्ती' म्हणून स्वतःच्या स्वायत्ततेची प्रस्थापना हे आधुनिक स्त्रीचे जीवितध्येय बनले. आजवर असे कधी झाले नव्हते. म्हणून समाजानेही हे सारे सहज स्वीकारले नाही. पुढे संघर्षाच्या पार्श्वभूमीवर का असेना, स्त्रियांना 'स्वतंत्र ओळख' मिळाली. स्वातंत्र्याचा वैचारिक प्रवास सुरूच राहिला. पुरुषी वर्चस्वातून मुक्त होता होता स्त्रियांचे आधुनिक मन पुरुषांपासूनही दुरावत गेले. आणि आता तर मुलांना जन्म देणे हाही आपल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याचा संकोच आहे असे (अत्याधुनिक) स्त्रियांना वाटू लागले आहे.

शेतकऱ्याच्या जमिनीचे 'आई'पण

पूर्वीचा पागोटेवाला गरीब, अशिक्षित शेतकरी जमिनीला 'काळी आई' मानत असे. जमीन म्हणजे त्याच्यासाठी केवळ उत्पन्नाचे साधन नव्हते; माणूस म्हणून त्याच्या अस्तित्वाचाच जणू तो एक भाग होता. 'उपाशी मरावे लागले तरी चालेल पण पैशासाठी जमिनीचा तुकडा पडू द्यायचा नाही' अशा श्रद्धेने तो जगत असे. पुढच्या पिढीमध्ये जमिनीच्या वारसा-हक्काबरोबरच ही श्रद्धाही संक्रमित करीत असे. जमिनीत पेरलेले बी उगवते.. त्याला पाने फुटतात... रोप वाढते आणि दाण्यादाण्यांनी कणसे लगडतात. हे सगळे त्याला अद्भुत वाटे. त्याच्या दृष्टीने तो परमेश्वरी कृपेचा आविष्कार होता. म्हणून सुगीच्या दिवसात धान्याची पहिली रास शेतात तयार झाली, की आकाशाकडे पाहून हात जोडले जात. एरवी अहोरात्र राबणाऱ्या बैलांना पोळ्याच्या दिवशी सजवले जाई. शेतकऱ्याची घरधनीण त्यांना गोडाधोडाचे घास भरवीत असे. मुक्या प्राण्यांनादेखील आपली कृतज्ञता पोचवली पाहिजे, यासाठी ती धडपड होती.

ट्रॅक्टरवाला आधुनिक शेतकरी सधन आहे. तो त्या जुन्या शेतकऱ्यापेक्षा अधिक पीक आणि तेही कमी श्रमात घेतो. जमिनीत बी रुजणे आणि कणसात दाणे भरणे यामागच्या जीवशास्त्रीय प्रक्रिया आधुनिक विज्ञानाने त्याला शिकवल्या आहेत. रसायनांच्या माऱ्याने जमिनीचा कस कमी होतो हे त्याला कळत असते. पण तरीही अधिकाधिक पीक काढण्याकरता तो जमिनीवर शक्य ते सर्व प्रयोग करतो. 'उत्पन्नाचे एक साधन' यापलीकडे त्याच्या आयुष्यात काळ्या मातीला स्थान नाही.

जुना शेतकरी गरीब असेल; पण 'माणूस' होता. तो लौकिकार्थाने अशिक्षित असला तरी त्याचे शेत हीच त्याची शाळा होती. तो शेतातून नुसते पीक घेत नसे; मानवी जीवनाला आधार देणारी 'जीवनमूल्ये'ही त्याच्या शेतामध्ये उगवत! तीच त्याची 'संस्कृती'ही होती.

नवा शेतकरी सधन असेल किंवा नसेलही; पण तो 'काळ्या आई'च्या स्पर्शाला आणि त्यातून गवसणाऱ्या जीवनमूल्यांना पारखा झाला आहे एवढे नक्की!

कृतज्ञतेचा आविष्कार

वाईला विश्वकोश छापला जातो त्या शासकीय मुद्रणालयामध्ये आजही दसऱ्याच्या दिवशी यंत्रांची पूजा करतात. मला आवर्जून बोलावतात. मी जातो. श्रद्धेने तीर्थ-प्रसाद घेतो. सर्व जातीधर्मांचे कामगार या सोहळ्यात सहभागी होतात. तसे म्हटले तर यंत्र हे रोजीरोटी देणारे एक भौतिक साधन आहे. ते कसे आणि

कुठे बनते, कसे चालते हे सगळे आपल्याला माहीत असते. मग त्याची पूजा कशाला? त्याने काय साधणार? – मला वाटते, एखाद्या वस्तूच्या चलनवलनामागचा कार्यकारणभाव पूर्णपणे ठाऊक असतानाही वर्षातून निदान एकदा तिच्यासमोर नतमस्तक होणे आणि आपल्या आयुष्यात तिचे जे अपरिहार्य स्थान आहे त्याविषयीच्या कृतज्ञतेचा भाव सामूहिकरीतीने प्रकट करणे हा मानवी संस्कृतीचा एक श्रेष्ठ आविष्कार आहे.

हे सारे आज आपण करतच नाही असे नाही. कदाचित करतोही; पण उपचार म्हणून! त्यामागची भावना आपल्या 'आत' पोचत नाही. आपल्या मनाला स्पर्शत नाही. म्हणूनच मग बुद्धिवादी माणसांना एक अलगसे तुटलेपण येत जाते. आणि ना धड 'इकडची', ना 'तिकडची' अशा अवस्थेतली सर्वसामान्य माणसे एकतर पक्की स्वार्थी, आत्मकेंद्री बनतात किंवा मग पार कोरडी नगण्य होत जातात.

विज्ञानयुगात पुण्य भावना विरळ

विज्ञानयुगाच्या आधीच्या काळात मानवासहित सर्व जीवसृष्टी आणि पृथ्वीतलावरील जडवस्तूंमध्येही ईश्वराचा अंश असतो असा विश्वास मानवी संस्कृतीच्या केंद्रस्थानी होता. विज्ञान-युगाच्या प्रारंभकाळात ईश्वराचे अस्तित्वच वादाचा विषय झाले. पुढे पुढे ईश्वराला ठामपणे नाकारणारी विचारसरणी प्रबळ झाली. त्यामुळे 'चराचरात ईश्वराचा अंश' हा विचार नास्तिकांनी पूर्णतः नाकारला आणि आस्तिकांच्या-दृष्टीनेही 'ईश्वर' हे व्यक्तिगत श्रद्धेचे अधिष्ठान बनले. देवघरातल्या मूर्तीसमोर श्रद्धेने हात जोडणे ठीक; पण गोठ्यातल्या बैलामध्ये किंवा गावाबाहेरून वाहणाऱ्या नदीमध्ये ईश्वरी अंशाचा साक्षात्कार का मानावा? – अशा अर्थाचा हा बदल होता. आपल्या भोवतालच्या परिसरासंबंधी, पर्यावरणासंबंधी पूज्यतेची भावनाही हलकेहलके विरळ होत गेली.

फेकून देण्याची आधुनिक प्रवृत्ती

कालांतराने जड द्रव्यापासून नवनिर्मितीचे तंत्र मानवाने अवगत केले. त्याने यंत्रे बनवली. त्या यंत्रांमधून अनेक गोष्टींचे उत्पादन सुरू झाले. यंत्र सुरळीत चालते आहे, त्यातून जे हवे ते उत्पादित होते आहे तोवर ठीक! त्यात बिघाड झाला तर तांत्रिक कौशल्याने त्वरित दुरुस्ती करायची. दुरुस्ती परवडणार नसेल तर निकामी, निरुपयोगी म्हणून ते यंत्र फेकून द्यायचे असा क्रम सुरू झाला. दुर्दैव असे की, व्यक्तिगत आणि सामाजिक जीवनातही माणसाने हीच पद्धती प्रमाण मानायला सुरुवात केली; आणि मग तेच त्याच्या (आधुनिक) संस्कृतीचे मूलभूत सूत्र बनत गेले.

नैतिक अधिष्ठान खालावले

या आधुनिक संस्कृतीमधून ऐहिक सुखाचे प्रस्थ वाढत गेले आणि मानवी आयुष्याला असणारे नैतिक अधिष्ठान खालावले. भावनांचा समारंभपूर्वक आविष्कार घडवणारे सण-समारंभ एकतर कमी झाले किंवा (आधुनिक) वळणावरून जात जात पुरते बदलले. ज्याला प्राचीन संस्कृतीने आपला 'आधार' मानले होते तो विश्वातल्या देवत्वाचा अंश नव्या संस्कृतीने पुसट करुन टाकला. पुढे तर नाकारला देखील.!

जमिनीवरुन चालताना पृथ्वीला आपल्या पायांचा स्पर्श होणे सुद्धा जुन्या काली माणसाला अवघड वाटत असे. (पृथिवीमातेचा उपमर्द आपल्या हातून घडतो आहे अशी भावना होती.) म्हणून 'पादस्पर्शम् क्षमस्व मे' (तुला पाय लावल्याबद्दल क्षमा कर) असे म्हणून तो पृथ्वीची नित्य क्षमा मागत असे. आजच्या जमान्यातला कोणीही माणूस याला 'शुद्ध आचरटपणा' असेच म्हणेल. पूर्वी जेवायला बसण्यापूर्वी अन्नाला माणसाचा नमस्कार घडे. प्रार्थना म्हटली जाई. आज आपण जे खातो त्यातल्या प्रत्येक पदार्थाची रासायनिक रचना, त्याच्या कॅलरीजचा हिशेब हे सगळे आपल्याला तंतोतंत कळते. कोणते अन्न अधिक पौष्टिक, कोणते अहितकारक हेही समजते. अन्नग्रहणातले कुपथ्य कसे टाळावे आणि त्याची पोषक बाजू कशी वाढवावी याचे तर शास्त्रच आपल्याला अवगत आहे. पण अन्नग्रहणातला तो संस्कार आज उरला नाही. आपण अन्न केवळ खातो. त्याच्या पूर्णब्रह्मत्वाविषयीची कृतज्ञ जाणीव आपल्या मनाला स्पर्शूनदेखील जात नाही.

कृषि-वैज्ञानिक संशोधनांचा प्रभाव

एकेकाळी या भूमीवर वृक्षाला ईश्वराचे प्रतिरूप मानले जाई. आज आपण त्यातल्या बहुसंख्यांना तोडूनच टाकले आहे. उरलेल्यांमध्येही 'उपयोगी झाडे' आणि 'निरुपयोगी झाडे' अशी वर्गवारी आपण करतो. आधुनिक विज्ञानाच्या आधारे त्यांची जैविक संरचनादेखील पार बदलून टाकू शकतो.

एखाद्या झाडाला टोमॅटो किती यावेत, कोणत्या रंगाचे आणि केवढ्या आकाराचे यावेत हे ठरवणेही आधुनिक जननशास्त्राने आपल्या अखत्यारीत घेतले आहे. प्राण्यांचेही आपण तसेच करतो. नर-माद्यांचे 'क्रॉस ब्रीडिंग' करून आपल्याला हवे तेवढे दूध देणारे, मांस पुरवणारे प्राणी आपण जन्माला घालू शकतो. आजवर आपण डुक्कर, शेळ्या-मेंढ्या, कोंबडी, गाय यांचेच मांस सर्वसाधारणतः खात आलो. उद्याचे विज्ञान कदाचित सर्वच प्राण्यांचे मांस माणसाला खाता येईल अशी व्यवस्था करील.

उपयुक्ततेच्या भावनेचा पगडा

जीवसृष्टीतल्या प्रत्येक घटकाशी आज आपण केवळ 'उपयुक्तते'च्या भावनेतूनच वागतो, हे उघड आहे. मग मला एक प्रश्न पडतो – उद्याचा माणूस त्याच्यासारख्याच माणसाशीदेखील केवळ उपयुक्ततेच्याच भावनेतून वागणार नाही याचा काय भरवसा? माणूस ही देखील अखेर भौतिक द्रव्याची एक संरचनाच आहे. शिवाय संस्कृतीचे आधुनिक रूप 'ईश्वरी अंश' वगैरे काही मानत नाही. या संस्कृतीला केवळ 'उपयोग आणि उपभोग' एवढेच समजत असेल, तर मग माणसांकडेदेखील त्याच दृष्टीने का पाहायचे नाही? एका डोळ्याने दिसत असताना माणसाला दोन डोळे कशाला हवेत? एका किडनीवर त्याचे बरे चालू शकत असेल तर त्याच्या शरीरात दोन दोन किडन्या कशासाठी? हे जास्तीचे अवयव गरजू माणसांना विकता येतील! त्यातून लाखो रुपये मिळतील! फार दूर कशाला, गुंगी देऊन माणसाच्या शरीरातली किडनी त्याच्या नकळत काढून घेण्याचे प्रकार आजही आपल्याला नवीन नाहीत. आणखी काही वर्षांनी माणसाचे शरीर म्हणजे 'गरजू माणसांना जास्तीचे अवयव पुरविणारी केवळ एक यंत्रणा बनेल' असे मी आज म्हटले तर ते खोडून काढता येईल असे कोणते संचित आधुनिक संस्कृतीच्या पदरी आहे?

माणसाच्या शरीराविषयीची पावित्र्याची, सन्मानाची भावना आपण गमावलीच आहे. त्याच्याशी निगडीत नैतिक-अनैतिकाचा फैसला करणारी धार्मिकताही आज आपण वर्ज्यच मानतो. शिवाय माणूस मेला की संपला, नंतर त्याला पारलौकिक जीवन वगैरे काही नसते, हेही आपण पक्के जाणून आहोत. असे असेल तर किमान माणसाशी तरी माणुसकीने वागले पाहिजे असे वाटण्याला, वाटत राहण्याला कारण काय?

धर्माच्या अधिष्ठानाला पायबंद

विज्ञानाची गुरुकिल्ली हाती आली तेव्हा सार्वत्रिक सुखाचे स्वप्न मानवाने पाहिले होते. सर्व माणसांना सुखी करण्यासाठीच केवळ विज्ञानाचा वापर होईल अशी श्रद्धा बाळगली होती. पुढे विज्ञान किती विध्वंस घडवू शकते हेही लक्षात आले. संहारक शस्त्रास्त्रे तयार झाली. माणसाने सर्वभक्षक युद्धेही अनुभवली. पण तरीही, युद्ध कधीकधीच होईल, एरवी सारे शांत असेल; प्रश्न निर्माण होतील, पण चर्चेने आणि सामोपचाराने ते सोडवताही येतील, असा विश्वास माणसाला आजतागायत वाटत राहिलेला आहे.

संहाराची, सर्वनाशाची टांगती तलवार डोक्यावर असतानाही माणसाने विज्ञानवाद स्वीकारला, कारण सर्व माणसांना समान सुख हे विज्ञानाचे मूलतत्त्व त्याला नेहमीच भुरळ घालीत राहिले. त्यापूर्वी समाजमनावर धर्माची पकड होती. सामाजिक विषमतेला असणारे धर्माचे अधिष्ठान प्रथम खिळखिळे केले ते वैज्ञानिक प्रगतीने! वरवर पाहता हे एक सरळ सूत्र दिसते : धर्माने सामाजिक विषमता मानली; तिला प्राधान्य दिले. विज्ञानाने सर्व माणसांना समान सुखाचे तत्त्व अस्तित्वात आणले. 'प्रत्येकाला आपले व्यक्तिगत सुख साधण्याचा अधिकार आहे आणि इतरांच्या अधिकाराचा अधिक्षेप न करता प्रत्येकाने तो जरूर वापरावा' असे विज्ञानयुगाने मानले. पण यातला एक सूक्ष्म अंतर्विरोधही आपण लक्षात घेतला पाहिजे. विज्ञानाने सर्व माणसांना 'समान' मानले असले तरी माणसांनी परस्परांमध्ये समानता मानावी याची कोणतीही व्यवस्था विज्ञानयुगाच्या संस्कृतीमध्ये नाही. धर्माने विषमतेला प्राधान्य दिले होते हे खरे असले तरी, अशा अ-समान माणसांनी परस्परांचा आदर करावा, परस्परांच्या मनुष्यत्वाचा सन्मान राखावा अशी वर्तनव्यवस्थाही त्याच धर्माने आपल्या तत्त्वज्ञानातून घालून दिली होती.

सर्वांना समान मानणारी संस्कृती

ख्रिस्ती धर्माने माणसांमध्ये 'लॉर्ड्स' आणि 'जंटलमेन' असा भेद केला. 'धनिक, मालक आणि गुलाम हे सगळे मीच निर्माण केले' असे अल्लाचे वचन मुस्लीम धर्मातील जन्मदत्त

विषमतेबद्दल पुष्कळ काही सांगून जाणारे आहे. हिंदू धर्माने तर समाजाचे सरळ चार भाग करून, चातुर्वर्ण्य प्रमाण मानले. पण असे असले तरी 'धार्मिकदृष्ट्या उच्च-नीच असणारी सर्व माणसे ईश्वराची (किंवा अल्लाची, गॉडची) प्रतिरूपे आहेत... प्रत्येकामध्ये त्याचा अंश आहे. म्हणून सर्वांना समान मानले पाहिजे' अशी शिकवणही प्रत्येक धर्माने दिली. हा केवळ उपदेश नव्हता. तो मानावा की नाही याचा निर्णय माणसांच्या हाती नव्हता. ते धर्मवाक्य होते. त्याला धर्माचे, ईश्वराचे अधिष्ठान होते; म्हणूनच 'सर्व माणसे समान' हा मानवी संस्कृतीचाच एक भाग झाला. म्लेंच्छ (म्हणजे अ-भारतीय) माणूस हरिनाम घेईल, तर त्यालाही पूज्य मानावे; असे ही संस्कृती सांगते.

विद्याविनयसम्पन्ने
ब्राह्मणे गवि हस्तिनि।
शुनि चैव श्वपाके च।
पण्डिताः समदर्शिनः।।

'विद्याविभूषित ब्राह्मण, गाय, हत्ती, कुत्रा आणि चाण्डाल या सर्वांकडे पण्डित समानदृष्टीने पाहतात' अशा अर्थाचे हे गीतेमधले वचन भारतीय संस्कृतीचे मूलतत्त्व सांगते. समानतेची ही दृष्टी सर्वच धर्मांनी प्रमाण मानली. 'ईश्वराने निर्मिलेल्या जीवसृष्टीचाच माणूस हा एक घटक असला तरी त्याचे स्थान इतरांहून निराळे आहे. त्याला ईश्वराचा साक्षात्कार होऊ शकतो. त्याच्यामध्ये भक्तीची प्रेरणा असते. म्हणून इतर प्राणिमात्रांहून तो वेगळा आहे.' असे सूत्र धार्मिक तत्त्वज्ञानांनी मांडले. माणसाने माणसाचा खून करणे हे महापाप मानले गेले. चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार करणाऱ्या मनुनेदेखील *मनुस्मृती*मध्ये चूल आणि झाडू ही गृहस्थाच्या घरची हत्येची साधने आहेत असे सांगितले. अन्न शिजवण्यासाठी चूल पेटवल्यामुळे कितीतरी कीटक होरपळून मरतात' आणि जमीन झाडताना अनेक कृमी-कीटकांना प्राण गमवावे लागतात. या दैनंदिन हत्येचे प्रायश्चित गृहस्थाने दर दिवशी घेतले पाहिजे. अन्नसेवनापूर्वी पंचमहाभूतांना त्याचे तर्पण केले पाहिजे' असे मनु सांगतो.

हे केवळ वरवरचे संस्कार नाहीत. त्यामध्ये मानवी वृत्ती घडवण्याचे, जीवननिष्ठेला आकार देण्याचे विलक्षण सामर्थ्य अंतर्भूत आहे.

ऐहिक दृष्टीची पाठराखण

आज आपण हे सारेच गमावून बसलो आहोत. प्रत्येक माणूस स्वायत्त असेल, इतिहासाशी संबंध तोडून केवळ वर्तमानाला अनुरूप असे स्वतःचे वर्तन तो स्वतःच ठरवणार असेल, तर 'सर्व माणसांना समान मानले पाहिजे' हे तत्त्व आपण कशाच्या आधाराने प्रस्थापित करणार?

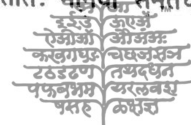
आजवर धर्मातील अन्यायाचा, अंधश्रद्धेचा भाग वर्ज्य करण्याचे प्रयत्न झाले. धर्माचे परिष्करण होत गेले. पण आता तर आपण 'धार्मिक दृष्टी'चाच त्याग करून 'ऐहिकदृष्टी' स्वीकारण्याच्या मागे लागलो आहोत. हे वळण आपल्याला पेलवले नाही तर समता, स्वातंत्र्य यासारख्या मूलभूत मूल्यांना कोणते अधिष्ठान उरेल?

सामाजिक अधिष्ठानाचा विचार

अर्थात नव्या जीवनपद्धतीमध्येही काही मूल्ये व्यावसायिक पातळीवर का असेना, सांभाळावी लागतील. जसे की, एखादा शास्त्रज्ञ आपल्या वैज्ञानिक प्रयोगांचा खोटा रिपोर्ट करणार नाही. तो सत्याशी अपरिहार्यपणे बांधलेला असेल. एखाद्या विशिष्ट अनुमानाच्या अपेक्षेने त्याने दीर्घकाळ चालवलेले प्रयोग अखेर फसले तर त्याला दुःख होईल; पण न साधलेली एखादी गोष्ट 'साधते' असे तो म्हणणार नाही. सत्यावरची निष्ठा, परस्परांवरचा विश्वास हे तंत्रविज्ञानाच्या नव्या संस्कृतीतही टिकेल. फरक एवढाच, की या केवळ व्यक्तिगत भावना असतील. त्याला सामाजिक अधिष्ठान उरणार नाही. म्हणजे, आधीच्या उदाहरणातला तो शास्त्रज्ञ व्यक्तिगत पातळीवर समानतेचा पुरस्कर्ता असेल; पण 'माझ्या संशोधनाचा उपयोग सर्वांना सारखाच झाला पाहिजे, अमुकचे कल्याण इतरांहून श्रेष्ठ आहे असे मानता कामा नये' असा आग्रह तो धरू शकणार नाही. कारण समतेचा आग्रह हे त्याचे व्यक्तिगत मूल्य आहे. सामाजिक पातळीवर त्याला काही किंमत नसेल. तर त्याचा व्यापक आविष्कार कसा होणार?

भविष्याची सुरक्षितता

मानवी संस्कृतीचा गाभा असणारी ही जीवनमूल्ये अखेर आली कुठून? त्यांना एक सांस्कृतिक इतिहास आहे. असे दिसते की, मूल्ये प्रथम धर्मात प्रविष्ट झाली. त्यांच्या वाटचालीचे ढोबळ टप्पेही सांगता येतात. मानवी समतेचा उच्चार




आपल्याकडे अद्वैती वेदांत्यांनी केला. महावीरांनी केला. भक्तीमार्गीयांनीही समतेचे तत्त्व मानले. पश्चिमेमध्ये आधुनिक काळात अब्राहम लिंकनने हे तत्त्व समाजात रुजवण्याची धडपड केली. 'मी कुणाचा गुलाम होणार नाही. पण कुण्या गुलामाचा धनीही होणार नाही' हे त्याचे वाक्य प्रसिद्ध आहे. गुलामगिरी वाईट असली तरी स्वतःच्या पदरी गुलाम असणे सोयीचेच असते. पण तरीही ते मान्य करता कामा नये, कारण त्यात मानवी मूल्यांचा अपलाप आहे, असा लिंकनचा आग्रह होता.

आज असा आग्रहदेखील फार क्वचित प्रत्ययाला येतो. पारलौकिक दृष्टीचा प्रभाव ओसरल्यावर कोरड्या, एकांगी बुद्धिवादाने माणसाचे जे काही केले आहे ते मला फार त्रासदायक वाटते. त्यातून भविष्याच्या सुरक्षिततेची ग्वाही मिळत नाही.

कायदेशीर दर्जाचे तोकडेपण

आधुनिक काळात मानवी समतेची चळवळ १८व्या शतकात सुरू झाली. फ्रेंच राज्यक्रांती, युरोपातल्या सरंजामशाहीवर झालेले जबरदस्त आघात हे सारे याच सामुदायिक ऊर्मीतून घडले. पुढे १९व्या शतकात मानवी समता कायद्यांमध्ये प्रविष्ट झाली. धार्मिक अधिष्ठान संपले तरी, या मूल्याला कायदेशीर दर्जा मिळाला. पण कालांतराने असे लक्षात आले, की कायद्याने माणसे समान असली तरी प्रत्यक्ष व्यवहारात ती तशी नसतात. काही माणसे गरीबच राहातात. अधिक गरीब होत जातात. त्यांची गरीबी हे त्यांच्या आळसाचे, निष्क्रियतेचे, व्यक्तिगत दोषांचेच फळ असते असे नाही. व्यवस्थाच त्यांना तळाशी ढकलत असते. हे लक्षात आल्यावर त्यावर विचार सुरू झाला. एका मुद्यावर सहमती झाली की, माणसाला किमान भौतिक संपन्नता हवीच. म्हणजे मुंबईसारख्या महानगरात प्रत्येकाला किमान एका खोलीचे घर तरी हवेच. ते मिळत नसेल तर तो व्यवस्थेचा दोष आहे आणि अशी व्यवस्था बदलली पाहिजे.

कल्याणकारी राज्य : निष्क्रियता

दुसऱ्या महायुद्धानंतर इंग्लंडसारख्या देशांमध्ये वेल्फेअर स्टेट म्हणजे कल्याणकारी राज्याची संकल्पना अस्तित्वात आली. केवळ कायदा आणि सुव्यवस्था एवढेच राज्यकर्त्यांचे कर्तव्य नाही; तर त्यांनी समाजाच्या कल्याणाचा, स्वास्थ्याचादेखील विचार केला पाहिजे... आर्थिक व्यवस्था सुविहित असली पाहिजे... रोजगार वाढला पाहिजे... मागेल त्या प्रत्येकाला राज्यव्यवस्थेने काम पुरवले पाहिजे आणि ते शक्य नसेल तर बेरोजगारांच्या उदरनिर्वाहाला पुरेशी होईल एवढी किमान रक्कम दिली पाहिजे हे तत्त्व मान्य झाले. अशा समाजात सुख-स्वास्थ्याची समप्रमाणात वाटणी होईल आणि त्यातून प्रगती साधता येईल, असा विश्वासही या तत्त्वाच्या मुळाशी होता.

पुढे 'प्रगती'ला केवळ आर्थिक परिमाणे प्राप्त झाली. जर्मनी, जपानसारखे देश भराभर प्रगतीची नवनवी शिखरे गाठू लागले. पण 'वेल्फेअर स्टेट्स'मध्ये राष्ट्रीय उत्पन्न इंचभरानेदेखील पुढे सरकेनासे झाले. 'असे का?' याचा विचार करताना समाजशास्त्रज्ञांच्या लक्षात आले की, आपण लोकांना आळशी बनवले आहे. काही न करता अन्नवस्त्राची किमान गरज भागत असेल तर कशाला उगीच यातायात करा? अशी भावना जनतेमध्ये बळावली आहे. ही राष्ट्रीय निष्क्रियता मोडून काढण्यासाठी 'वेल्फेअर स्टेट्स'नी कंबर कसली. लोकांना सांगितले, 'यापुढे तुमचे अन्नवस्त्र आटापिटा करूनच तुम्हाला मिळवावे लागेल. तुमची मिळकत बळजबरीने तुमच्यापासून कुणी हिसकावून घेणार नाही एवडे फक्त राज्यव्यवस्थेचे कर्तव्य असेल.'

आर्थिक प्रगती : सांस्कृतिक ऱ्हास

त्यातून पुन्हा सगळे बदलले. राष्ट्रीय उत्पन्न वाढले. आर्थिक प्रगतीच्या वाटा मोकळ्या झाल्या. अनेकांची सांपत्तिक स्थिती झपाट्याने सुधारली. पण गरीब आणि श्रीमंतांमधली दरीही वाढली. याचे कारण उघड होते. प्रत्येकाची क्षमता वेगवेगळी होती आणि धनप्रेरणाही असमान होत्या. जगभरात हे असेच होत गेले. काही माणसे संपन्न झाली. बहुसंख्य गरीब राहिली. काही देश आर्थिक महासत्ता म्हणून उभे राहिले. काही देशांमधली माणसे अन्नपाण्यावाचून टाचा घासून मरत राहिली. आजही नित्य मरतात.

'समाजाच्या अगदी तळाशी असणाऱ्या प्रत्येक माणसाविषयी (Unto this last) आपल्याला काही कर्तव्य असले पाहिजे' हे तत्त्व मानवी व्यवहारातून अस्तंगत झाले. ते कायद्यात असले तरी राज्यव्यवहारात उरले नाही. याचे कारण काय? ही प्रेरणा अखेर मानवी संस्कृतीचाच एक

अनुक्रमणिका

हिस्सा आहे. त्या संस्कृतीला आपण दुरावलो आणि समाजाच्या अगदी तळाशी असणाऱ्या माणसाविषयीच्या आपल्या संवेदनाच बोथट होऊन गेल्या. यालाच मी 'सांस्कृतिक ऱ्हास' असे म्हणतो.

माणसे समान नाहीत; त्यांच्या बौद्धिक क्षमतांमध्ये फरक असतो हे एक वैज्ञानिक सत्य आहे. प्रत्येकाची कुवत वेगळी, प्रत्येकामध्ये असणाऱ्या कर्तबगारीच्या शक्यता निराळ्या! पण तरीही माणूस म्हणून सर्वांचा दर्जा एकच असे मनःपूर्वक मानता येणे ही अखेर एक धार्मिक, सांस्कृतिक प्रेरणा आहे. मानवी समूहाला सुविहितपणे चालवू शकणारे ते एक मूलभूत तत्त्व आहे.

व्यक्तिवाद : घातक, असंस्कृत

जातीने, धर्माने, वंशाने आपल्याहून निराळ्या असणाऱ्या माणसांचे तर सोडाच; पण आपल्याच रक्तामांसातून निपजलेल्या मुलांचे नव्या संस्कृतीतले स्थान काय आहे? इंग्लंड-अमेरिकेसारख्या प्रगत देशांमध्ये 'मुलांना सांभाळायचे कोणी?' हा एक मोठा सामाजिक प्रश्न बनला आहे. आपल्या महानगरांमध्येदेखील तीच परिस्थिती आहे. आजवर असे कधी झाले नव्हते. मुलांची काळजी घेणे, त्यांना प्रेम देणे ही मातेची निसर्गदत्त जबाबदारी होती. त्यांचे पालनपोषण करणे हे पित्याचे कर्तव्य होते. आता हे चित्र बदलले आहे. ही केवळ आर्थिक अपरिहार्यता नाही. स्त्री-पुरुषांमधल्या वाढत्या व्यक्तिवादी संस्कृतीचे ते एक लक्षण आहे असे मी मानतो. स्वतःच्या व्यक्तिगत स्वातंत्र्याचा उपभोग घेताना त्यात मुलांचा अडसर कशाला? असे आधुनिक स्त्री-पुरुषांना वाटू लागले आहे. एकमेकांमधले प्रेम विरले म्हणून जोडपी सहजगत्या विभक्त होतात. दोघांपैकी एका पालकाकडे मुले सोपवली जातात, आणि त्यांच्या अनैसर्गिक जीवनाचा प्रारंभ होतो. अन्न-वस्त्राबरोबरच मुलांना माया हवी असते. प्रेम आणि धाकही हवा असतो. या सर्व भावभावनांचा अनुभव हा त्यांच्या नैसर्गिक वाढीतला एक अनिवार्य भाग असतो. आजच्या बहुसंख्य मुलांना या शिदोरीपासून वंचित राहावे लागते आहे. ती असहाय्य होऊन जगात फेकली जातात आणि जग त्यांना जसे वाढवेल तशी वाढतात. हे फार घातक आणि असंस्कृत आहे असे मला वाटते.

एक झाड आणि एक सूक्त

अधिकाधिक निरोगी वातावरणात मुलांचे संगोपन करणे ही काही आंधळी परंपरा नाही. आधुनिक स्त्रिया मानतात त्याप्रमाणे स्त्रीच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याला दडपून टाकण्याची ती (पुरुषप्रधान) व्यवस्थाही नाही. मानवाच्या जीवनसाखळीमधला तो एक अत्यंत अपरिहार्य असा दुवा आहे. प्रत्येक स्त्री-पुरुषावर असणारी ती एक नैसर्गिक जबाबदारी आहे. नवी व्यक्तिवादी मूल्ये निसर्गाशी, समाजाशी, वाढत्या पिढीशी असलेली आपली जबाबदारी पूर्णतः नाकारत असतील तर त्याचा गंभीर विचार करायला हवा. संपूर्ण पृथ्वी उजाड होण्याची वेळ आल्यावर का असेना; पण 'प्रत्येकाने किमान एक झाड लावले पाहिजे' असे आपण आज मानतो. तसेच 'प्रत्येक स्त्री-पुरुषाने स्वतःचे किमान एक अपत्य जन्माला घातले पाहिजे. त्याला पूर्ण ज़बाबदारीने वाढवले पाहिजे' असा आग्रह धरण्याची अपरिहार्य वेळ फार दूर नाही.

प्राचीन संस्कृतीने हे जबाबदारीचे भान माणसामध्ये रुजवले होते. अपत्यांचा जन्म आणि त्यांचे उचित संगोपन हे गृहस्थाश्रमाचे सार्थक मानले जात असे. प्रजातंतूचा उच्छेद होऊ नये; एवढेच नव्हे तर कुटुंबाच्या संस्कारांची परंपराही अखंड चालू राहावी ही आपली ज़बाबदारी आहे असे जुनी माणसे मानत असत.

आता ही माणसे अस्तंगत झाली आहेत. नवा माणूस जन्माला आला आहे. अवघ्या ब्रह्मांडावर आपला कब्जा करणे हे त्याच्या नव्या संस्कृतीचे जीवितध्येय आहे.

पण तरीही मला वाटते, नव्या माणसाने पुढे धावताना, क्षणकाल का असेना, मागे वळून पाहावे. जुने असेल ते सगळेच जीर्ण असते अशा वैज्ञानिक अंधश्रद्धेच्या आहारी त्याने जाऊ नये. निकोप नजरेने, विचाराने आणि कृतीने आपल्या परंपरांचे परिष्करण करावे. नव्या ज्ञानाची जोड देऊन जुन्या संचिताला अधिक शुद्ध करून घ्यावे. भविष्याबद्दलच्या अंध विश्वासाने भूतकाळाशी असलेली आपली नाळ त्याने तोडून टाकू नये.

त्याने बाकी काहीही करावे; पण 'माणूस' राहावे. त्याच्या विज्ञाननिष्ठ जगात एखादी तरी वाहती नदी असावी. त्या नदीकाठी क्षणभर का असेना; पण त्याने हात जोडून उभे राहावे; इतके फक्त वाटते....

प्रा. सुनीती देव यांच्या 'विवेकवाद आणि त्यासमोरील आव्हाने' या निबंधाच्या उत्तरादाखल

मे.पुं. रेगे

'विवेकवाद आणि त्यासमोरील आव्हाने' हा निबंध डॉ. सुनीती देव यांनी सुस्पष्टपणे लिहिला आहे. देकार्तपासून सुरू झालेल्या आधुनिक तत्त्वज्ञानांत स्वतः देकार्त, स्पिनोझा, लायब्नित्झ इत्यादींनी विकसित केलेला विवेकवाद (rationalism) आणि एकोणिसाव्या शतकात 'विवेकवाद' म्हणून ओळखण्यात येऊ लागलेली विचारसरणी, ह्यांत त्या भेद करतात. हे अर्थात् योग्यच आहे. आनुभविक ज्ञानाचे प्रामाण्य मर्यादित असते – हे ज्ञान संशयातीत नसते आणि केवळ आयत्त (contingent) वस्तुस्थितींचे ज्ञान असते – अशी भूमिका पहिला विवेकवाद स्वीकारतो. ह्याबरोबरच, संशयातीतपणे आणि अनिवार्यतेने सत्य असलेल्या विधानांचे – आणि अर्थात् ही विधाने ज्या वस्तुस्थिती व्यक्त करतात त्यांचे – ज्ञान करून देणारी अशी विवेक (reason) ही ज्ञानशक्ती माणसांच्या अंगी असते आणि ती ह्या स्वरूपाचे उच्चतर ज्ञान माणसांना प्राप्त करून देते असा दावाही हा विवेकवाद करतो. दुसऱ्या विवेकवादाचे म्हणणे स्थूलपणे असे की, वैज्ञानिक रीतीचा अवलंब करून विश्वाविषयीचे जे ज्ञान प्राप्त होते तेवढेच ज्ञान प्रमाण असते. विश्वाच्या अंतिम स्वरूपाविषयीचे ज्ञान – वैज्ञानिक ज्ञानापलीकडचे असे ज्ञान – श्रद्धेपासून किंवा अतींद्रिय दर्शनापासून प्राप्त होते असे मानणे हा केवळ भ्रम आहे. पहिला विवेकवाद अनुभववादाच्या विरोधी आहे. दुसरा धार्मिक, आध्यात्मिक श्रद्धेच्या विरोधी आहे. 'विवेकवाद' म्हणून ओळखण्यात येणाऱ्या दोन विचारप्रणालींतील हा भेद देव ह्यांनी चांगल्या प्रकारे स्पष्ट केला आहे. ह्या संदर्भात त्यांनी न मांडलेला एक मुद्दा असा की पहिल्या विवेकवादात जी विवेकशक्ती गृहीत धरण्यात येते तिचा ज्ञानद शक्ती म्हणून वांझोटेपणा कांटने दाखवून दिला. (पण हेगेलने वेगळ्या स्वरूपात तिचे पुनरुत्थान घडवून आणले.)

आपल्या विवेचनाच्या ओघात आणि अखेरीस देव यांनी जे प्रश्न उपस्थित केलें आहेत त्यांच्याकडे वळण्यापूर्वी त्यांच्या निबंधातील काही तपशिलाविषयीचे मुद्दे नमूद करतो.

वैज्ञानिक "पद्धत अनुभवावर आधारित आहे आणि तिचा आधार उद्गमन (induction) आहे" असे देव म्हणतात. (पृ. ६) ह्या विधानाचे अधिक स्पष्टीकरण आवश्यक आहे असे मला वाटते. इंद्रियगोचर वस्तू, घटना, प्रक्रिया इत्यादींपासून विज्ञानाचा आरंभ होतो. ह्या वस्तूंचे गुणधर्म, ह्या घटना, प्रक्रिया यांचे घडणे हे कोणत्यातरी नियमांना अनुसरून निर्णीत झालेले असते हे विज्ञानाचे गृहीतकृत्य आहे. अमुक नियमांना अनुसरून हे गुणधर्म किंवा घटनाप्रक्रियांचे घडणे निर्णीत होते हे दाखविले की त्यांचा उलगडा झाला असे मानण्यात येते. असा उलगडा करताना विज्ञानात इंद्रियगोचर नसलेले अनेक पदार्थ, शक्ती, इ. आहेत असे कल्पिले जाते. उदा. कोणतीही भौतिक वस्तू इतर कोणत्याही भौतिक वस्तूला एका विशिष्ट शक्तीने स्वतःकडे खेचते हे वैज्ञानिक ज्ञान आपल्या परिचयाचे आहे. ही शक्ती – गुरुत्वाकर्षणाची शक्ती – इंद्रियगोचर नाही. प्रोटॉन, इलेक्ट्रॉन, क्वार्क, विद्युत-चुंबकीय क्षेत्र, प्रकाशलहरी हे पदार्थ ऐंद्रिय निरीक्षणाचे विषय नव्हते. पण विज्ञानात ह्या सर्व अगोचर पदार्थांचे स्वरूप असे कल्पिलेले असते की, त्यांच्यापासून निगमनाने, विशेषतः गणिती निगमनाने निरीक्षणक्षम असे निष्कर्ष काढता येतात; म्हणजे ज्यांचे साक्षात् इंद्रियानुभवांत निरीक्षण करता येते असे निष्कर्ष काढता येतात, ह्या निष्कर्षांचा जर प्रत्यक्ष निरीक्षणात पडताळा आला, जे निष्कर्ष निघतात ते प्रत्यक्ष अनुभवाला आले तर ज्या वस्तूंची, शक्तींची इ. कल्पना केलेली असते त्यांचे स्वरूप कल्पिल्याप्रमाणे आहे असे मानणे सयुक्तिक ठरते. ह्या कल्पनांना, देव म्हणतात त्याप्रमाणे, 'उपन्यास' (hypothesis) अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे. कार्ल पॉपर म्हणतात त्याप्रमाणे विज्ञानाची पद्धती उपन्यास-निगामी (hypothetico-deductive) आहे असे म्हणणे यथार्थ ठरते.

ह्या पद्धतीचे सार पुढील अनुमानाकारात मांडता येईल –

जर हा उपन्यास सत्य असेल तर पुढील निरीक्षणे प्राप्त होतील.

अनुक्रमणिका





ही निरीक्षणे प्राप्त झाली आहेत (किंवा होतात).

∴ हा उपन्यास सत्य आहे.

हे अनुमान आकारिक दृष्ट्या अप्रमाण आहे. तेव्हा उपन्यास-निगामी पद्धतीनुसार उपन्यास सत्य आहे असे सिद्ध करता येत नाही. तो संभवनीय ठरतो, आणि त्याच्यापासून निष्पन्न होणाऱ्या आणि निरीक्षणाने पडताळलेल्या निष्कर्षांचा विस्तार जसजसा वाढत जातो तसतशी त्या उपन्यासाची संभवनीयता अधिकाधिक दृढ होत जाते. पण उपन्यासापासून निष्पन्न होणाऱ्या निष्कर्षांशी विसंगत ठरेल अशी एखादी घटना आढळून येईल ही शक्यता नेहमीच उरते. आणि म्हणून उपन्यास कधीही सत्य म्हणून प्रतिष्ठित होत नाही.

(जाता जाता देव यांनी केलेल्या एका विधानावर टिप्पणी करणे इष्ट ठरेल. त्या म्हणतात, "कोणत्याही काळी एकाच घटितक्षेत्राविषयी दोन उपपत्ती विज्ञानात आढळत नाहीत." मी, यावर, रुट्लेज एन्सायक्लोपिडिया, खंड ७, पृ. ८९० वरील पुढील परिच्छेद उद्धृत करतो. (मराठी भाषांतर माझे). "विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या भागात ऊर्जा पुंजरूप आहे (energy is quantised), म्हणजे तिचे अलग-अलग एकक असतात (discrete units) ह्या शोधाला प्रतिसाद म्हणून पुंजयामिकी (quantum mechanics) विकसित झाली. सूक्ष्म पदार्थांच्या पातळीवर पाहता हिच्यापासून विचित्र (odd) घटना निष्पन्न होतात. प्रकाशाच्या अंगी कणाच्या धर्मासारखे धर्म असल्यासारखे दिसते आणि लहरी एकमेकीत ज्या स्वरूपाचे विक्षेप करतात, त्यासारखे विक्षेप प्रतिरूपे (interference patterns) इलेक्ट्रॉनसारखे कण निर्माण करतात.... पुंजयामिकीतील मूलभूत कोडे अवस्थांच्या उपरिस्थापनाविषयीचे (superposition of states) आहे. एका तरंगावर दुसरा तरंग स्थापित करण्याच्या कृतीची आठवण करून देईल अशा पद्धतीने एका पुंज-अवस्थेत दुसऱ्या पुंज-अवस्थेची भर घालता येते. पण अशा पुंज-उपरिस्थापनांचे परिणाम अनेक मापनांच्या सांख्यिकीत संभवनीयतेच्या स्वरूपात काय ते दिसून येतात. ह्या तपशिलातून असे सूचित होते की हे जग विचित्र प्रकारे अनिश्चित आहे. उदा. पदार्थांना नेहमीच सुनिश्चित अशी स्थाने किंवा संवेग (momenta) किंवा ऊर्जा असते असे नाही. पण हा निष्कर्ष आपण मान्य केला तर मापनाच्या कृतीपासून नेहमीच निश्चित निष्कर्ष उपलब्ध होतात ह्या स्वरूपाच्या सरळसोट (परिचित) वस्तुस्थितीची संगती लावण्यात अडचणी निर्माण होतात...." (Quantum mechanics developed in the early part of the twentieth century in response to the discovery that energy is quantized, that it comes in discrete units. At the microscopic level this leads to odd phenomena : light displays particle-like characteristics and particles such as electrons produce wave-like interference patterns... The fundamental quantum mechanical puzzle is 'superposition of states'. Quantum states can be added together in a manner that recalls the superposition of waves, but the effects of quantum superposition show up only probabilistically in the statistics of many measurements. The detail suggests that the world is indefinite in odd ways : for example, that things may not always have well-defined positions or momenta or energy. However, if we accept this conclusion, we have difficulty making sense of such straightforward facts as that measurements have definite results....)

मूलभूत पातळीवर – निदान खोल पातळीवर – जगाचे स्वरूप जितके अनिश्चित आहे तितकेच एक वैज्ञानिक उपपत्ती म्हणजे काय हेही अनिश्चित आहे. पुंज-उपपत्ती ही एक उपपत्ती आहे का, की ते अनेक परस्परविसंगत अशा उपपत्तींचे कुटुंब आहे?

आपण वैज्ञानिक रीतीकडे परत वळू. उपन्यास-निगामी असे ह्या रीतीचे स्वरूप आहे हे आपण पाहिले. एवढेच त्याचे स्वरूप घेतले तर ह्या स्वरूपाच्या संदर्भात उद्गमनाचा प्रश्न उपस्थित होत नाही. उदा. पृथ्वीवरून आकाशात ग्रहांची जी स्थाने वेळोवेळी दिसतात त्यांच्या निरीक्षणापासून ग्रहांच्या सूर्याभोवतालच्या गतिविषयीचे आपले तीन नियम केप्लरने शोधून काढले. हे नियम सिद्ध करण्यासाठी conic sectionsची भूमिती इ. गणित वापरण्यात आले, पण कोठेही उद्गमनाच्या तत्त्वाचा वापर केलेला नाही. आणि न्यूटनने आपल्या तीन नियमांपासून केप्लरचे नियम गणिताने निष्पन्न होतात हे दाखविले. येथेही उद्गमनाच्या तत्त्वाचा

संबंध पोचत नाही. मग उद्गमनाचा संबंध कोठे येतो? तर आतापर्यंत ज्या नियमांना अनुसरून भौतिक पदार्थांची स्थाने, गती इ. निर्धारित होतात, (जे नियम केप्लर आणि न्यूटन ह्यांनी शोधून काढले आहेत, प्रस्थापित केले आहेत) तेच नियम भविष्यातही तसेच अबाधित राहतील, असे मानण्यात आपण उद्गमनाच्या तत्त्वाचा वापर करतो. आता भविष्य-काळातील घडामोडी ह्या भूतकाळातील घडामोडींसारख्याच असतील, म्हणजेच त्याच नियमांनी निर्धारित होतील हे तत्त्व सिद्ध करणारा आनुभविक पुरावा देता येणार नाही हे उघड आहे.

मग मला वाटते की दोनच पर्याय उरतात. एक असा की, पुढील तत्त्व (किंवा विधान) आपण पूर्वप्राप्त (a priori) म्हणून स्वीकारतो : निसर्गातील प्रत्येक घटना काही नियमांना अनुसरून घडते आणि हे नियम कालनिरपेक्ष असतात – म्हणजे कोणत्याही काळी हे नियम तसेच असतात; बदलत नाहीत. हे विधान अर्थात् पूर्वप्राप्त आणि संश्लेषक (synthetic) आहे आणि अनुभववाद्यांना अशी विधाने रुचत नाहीत. दुसरा पर्याय, जो देव यांनी स्वीकारला आहे, तो हा की आजपर्यंत हे नियम आपले स्वरूप टिकवून धरतात असा निरपवाद अनुभव असल्यामुळे ते पुढेही आपले स्वरूप टिकवून धरतील असे मानणे संभवनीय (probable) ठरते; आणि जसजसा काळ लोटत जाईल आणि निसर्गनियमांचे स्वरूप अबाधित राहिले आहे असाच अनुभव येत जाईल तसतशी ह्या मताची संभवनीयता वाढत जाईल. पण संभवनीयतेचा सबंध प्रश्न जटिल आहे. त्याचा स्वतंत्रपणे विचार करावा लागेल.

"वैज्ञानिक ज्ञानाचे.... 'तात्पुरतेपण' मान्य करूनही विज्ञानाखेरीज अन्य कोणताही ज्ञानोपाय आपल्याजवळ नाही..." आणि "ज्ञानाच्या क्षेत्रात विवेकाचे... सांगणे (असे) आहे" असे देव म्हणतात. त्यांचे म्हणणे स्थूलमानाने मान्य करू. पण ह्यानंतर त्या लगेच पुढे म्हणतात, "...कर्माच्या क्षेत्रात विवेकाचे काय सांगणे आहे ह्याचा आता विचार करू."

मला वाटते ह्यात असे अभिप्रेत आहे की, 'विवेक' ह्या नावाची एक ज्ञानशक्ती आपल्याजवळ आहे आणि ती आपल्याला काहीतरी सांगते. म्हणजे ती काही सत्ये प्रकट करते किंवा काही सत्यांचे ग्रहण करते. उदा. विवेकशक्ती हे सत्य ग्रहण करते की "वैज्ञानिक ज्ञान हा (वस्तुविषयक) ज्ञानाचा प्रमाण असा एकमेव प्रकार आहे." आता हे विधान संश्लेषक (synthetic) आहे ह्यात शंका नाही. ते आनुभविक नाही, म्हणजे इंद्रियानुभवांच्या आधारे सिद्ध होणारे (किंवा संभवनीय ठरणारे) विधान नाही हेही उघड आहे. मग ते सत्य म्हणून आपण का स्वीकारतो? विवेकशक्तीला ते सत्य म्हणून साक्षात् प्रतीत होते का? पण अशी एक वेगळी ज्ञानशक्ती स्वीकारणे अनुभववाद्यांना परवडणारे नाही. माणूस वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करून घेऊ शकतो ह्यात त्याच्या अंगी काही ज्ञानशक्ती आहेत हे अभिप्रेत आहे. उदा. संवेदनशीलता (sensibility, जिच्यापासून इंद्रियसंवेदना किंवा वेदने लाभतात), अपकृष्ट संकल्पना (abstract ideas) बनविण्याची शक्ती, सामान्य विधाने ग्रहण करण्याची शक्ती, निगामी अनुमाने करण्याची शक्ती, इ. ह्या शक्तिसमूहापलीकडे असलेली विवेक अशी ज्ञानशक्ती आहे असे 'दुसऱ्या' विवेकवादाला मानण्याचे कारण नाही. किंबहुना असे मानणे त्याच्या विरोधी जाईल.

वैज्ञानिक ज्ञान हाच प्रमाण असा वस्तुविषयक ज्ञानप्रकार आहे असे सांगणारी विवेकशक्ती नसेल तर हे विधान सत्य आहे असे आपण का समजतो? म्हणजे कशाच्या आधारे समजतो? ह्याचे उत्तर एकच असेल असे मला वाटते. ते हे की हा आपला निर्णय (decision) आहे. ह्या निर्णयाच्या वतीने आपण असे म्हणू की हा विवेकशील (rational) निर्णय आहे. ह्याला पोषक पुरावा असा की, अनेक विज्ञानांतर्गत विधानांच्या बाबतीत वैज्ञानिकांत एकमत असते, जेथे वैमत्य असते तेथे त्याचे निरसन करून एकमत साधण्याचे सर्वमान्य निदान बहुमान्य मार्ग असतात. विशेष म्हणजे वैज्ञानिक उपपत्तींच्या आधारे करण्यात येणारी प्राक्कथने (predictions) नेमकी असतात आणि त्यांचा प्रत्यय येतो. (ज्यांच्यात अत्यंत सूक्ष्म प्रक्रिया अंतर्भूत असतात अशी तांत्रिक अवजारे ह्या नेमकेपणावर आधारता येतात.) तेव्हा मला असे वाटते की दुसऱ्या विवेकवादाच्या दृष्टीने 'विवेकशील' (rational), 'समंजस', 'सयुक्तिक' (reasonable) इ. विशेषणे प्रथम येतात आणि 'विवेक' हे नाम ह्या विशेषांवर आधारलेले असते.

जाताजाता एका प्रश्नाला स्पर्श करणे अगत्याचे आहे. वैज्ञानिक ज्ञानाची व्याप्ती काय आहे? मानवी अनुभवाचे विषय असलेल्या सर्व पदार्थांचे वैज्ञानिक ज्ञान होणे शक्य आहे का? कुणीही माणूस ही आत्मभान असलेली, आत्मजाणीव

असलेली अशी वस्तू (व्यक्ती) असते आणि इतर माणसेही ह्याच स्वरूपाच्या व्यक्ती असतात ही जाणीवही तिला असते. माणसांना एकमेकांचे, एकमेकांच्या प्रेरणांचे, हेतूंचे, प्रवृत्तींचे जे ज्ञान असते ते वैज्ञानिक ज्ञानात सामावून घेता येईल काय? मानसशास्त्र, समाजशास्त्र इ. शास्त्रांनाही विज्ञाने बनण्याची हौस आहे. पण माणसे जे करतात त्यांना अर्थ असतो. निसर्गातील घटनांना अर्थ नसतो. त्यांना कारणे असतात आणि परिणाम असतात. मानवी कृत्यांचा, उक्तींचा अर्थ विज्ञानाच्या परिघात सामावून घेता येईल का? की, ह्या अर्थाचे ग्रहण करण्यासाठी वैज्ञानिक पद्धतीहून वेगळ्या असलेल्या पद्धतीचा अवलंब करावा लागतो आणि माणसे स्वाभाविकपणे तो करतात? हाही ज्ञानशास्त्रातील एक कूट प्रश्न आहे. मी फक्त ह्याचा उल्लेख येथे करतो.

देव विचारतात त्याप्रमाणे 'कर्माच्या, आचरणाच्या क्षेत्रात विवेकाचे काय सांगणे आहे?' असा प्रश्न दुसऱ्या विवेकवादाच्या पुरस्कर्त्यांना विचारता येत नाही हे आपण पाहिले. पण 'कोणती कर्मे, कृत्ये करणे सयुक्तिक, समंजस, विवेकशील ठरेल?' हा प्रश्न विचारता येईल. ह्या प्रकारच्या विवेकशीलतेचे निकष स्पष्ट करता येतील. एक निकष सरळ आहे. अशी परिस्थिती असली की मला काही हवे आहे. ते प्राप्त करून घ्यायचे तर अमुक एक कृत्य करणे आवश्यक आहे – म्हणजे असे की हे कृत्य केले तर मला जे हवे ते मला लाभेल – आणि हे कृत्य करणे मला शक्य आहे. तर मग ते कृत्य करणे विवेकशील ठरेल; ते कृत्य मी न करणे अविवेकी ठरेल. दुसरा एक निकष सांगता येईल. आज माझी एखादी इच्छा अतिशय तीव्र असेल आणि जे कृत्य केल्याने तिचे समाधान होईल ते कृत्य मी करतो. पण मला हे ज्ञानही आहे की ह्या कृत्याचे परिणाम असे होतील की त्यांच्यामुळे भावी काळातील माझ्या अनेक इच्छा, तितक्याच किंवा अधिकच तीव्र असलेल्या इच्छा अतृप्त राहतील. ह्या परिस्थितीत माझ्या आजच्या इच्छेचे समाधान करणे अविवेकी ठरेल; तिचे दमन करणे विवेकशील ठरेल.

पण येथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. आचरणाच्या क्षेत्रात 'नीती', 'नैतिक कृत्य' इ. संकल्पनांना महत्त्वाचे, जवळजवळ सार्वभौम, स्थान आहे. नीतीचा संबंध केवळ माझ्या स्वतःच्या इच्छांच्या समाधानाशी किंवा, थोडक्यात बोलायचे तर, माझ्या हिताशी, कल्याणाशी नसतो. तो इतरांच्या हिताशी किंवा कल्याणाशी असतो. नीतीचे तत्त्व थोडक्यात असे मांडता येईल : कोणतेही कृत्य करताना मी माझ्या हिताला जेवढे महत्त्व देतो तेवढेच महत्त्व मी सर्व संबंधित व्यक्तींच्या समान हिताला दिले पाहिजे. कोणत्याही परिस्थितीत अशा रीतीने वागणे नैतिकदृष्ट्या बंधनकारक आहे. आता प्रश्न असा की, नीतीला अनुसरून वागणे हे विवेकशील असते का? नीती हे विवेकशीलतेचे एक रूप आहे का? विवेकशील कृत्याचे पहिले दोन निकष एका व्यापक निकषात सामावून घेता येतील. कोणत्याही इच्छेच्या समाधानात सुख असते असे म्हणू या. मग हा व्यापक निकष असा : माझ्या आयुष्यभराचे जास्तीत जास्त सुख साधण्यासाठी जे कृत्य अनुकूल ठरेल ते कृत्य विवेकशील असते. पण कोणतेही कृत्य करताना इतरांच्या समान हिताला मी समान महत्त्व दिले पाहिजे, ह्या बंधनाशी सुसंगत ठरेल अशाच रीतीनेच मी माझे जास्तीत जास्त सुख साधले पाहिजे हे तत्त्वही विवेकशीलतेचा एक वेगळा निकष आहे काय? प्रथमदर्शनी तरी तसे दिसत नाही.

पण यावर विवेकवादी असे उत्तर देऊ शकेल : समाजात राहून समाजाचा एक घटक म्हणून माणूस स्वतःचे जेवढे सुख साधू शकतो ते, पूर्णपणे एकाकी अवस्थेत राहणाऱ्या माणसाला जेवढे सुख साधता येते त्याहून कितीतरी अधिक असते. हे माणसाला अनुभवाने आणि विचाराने कळते. त्याला ह्याच मार्गाने हेही माहीत असते की त्याला जसे स्वतःचे सुख साधायचे असते तसे इतरांनाही आपापले सुख साधायचे असते. तेव्हा इतरांच्या सुखाची पर्वा न करता जर मी केवळ माझे सुख साधण्याच्या मागे लागलो (आणि इतरही जर असेच वागू लागले) तर समाजात अंदाधुंदी माजेल, समाज असे काही राहणार नाही आणि कुणालाच आपले हित सुरक्षितपणे साधता येणार नाही. तेव्हा सर्वांनी आपापले हित साधताना काही मर्यादा पाळल्या पाहिजेत. मूलभूत मर्यादा ही की प्रत्येक व्यक्तीने आपले हित साधताना इतर कुणा व्यक्तीच्या हिताच्या आड आपण येत नाही, तिच्या हिताचा बळी देऊन आपण आपले हित वृद्धिंगत करीत नाही अशी खबरदारी घेतली पाहिजे. ही मर्यादा वेगवेगळ्या संदर्भात भिन्न रूपे धारण करते – उदा. खोटे बोलू नये, चोरी करू नये, इ. हे नैतिक नियम होत. हे नियम पाळल्यामुळे आपले हित साधण्यावर मर्यादा पडतात. त्यामुळे आपल्या हिताची

अनुक्रमणिका





काही हानी होते; आपण आपले हित कमी प्रमाणात साधू शकतो. पण ही हानी म्हणजे समाज टिकवून धरण्यासाठी आपण आपल्यावतीने दिलेली किंमत होय. समाजच जर नसता तर आपण आपले जेवढे हित साधू शकलो असतो त्याच्या तुलनेने समाजाचा घटक म्हणून आपण आपले कितीतरी अधिक सुख साधू शकतो. समाज टिकवून धरण्यासाठी आपण जी किंमत मोजतो त्यापेक्षा हे वाढीव सुख खूपच अधिक असते. तेव्हा नीतिनियम पाळण्याचे बंधन पत्करणे हे व्यक्तीच्या दृष्टीने लाभदायक आहे व म्हणून विवेकशील आहे,

तेव्हा, आचरणातील विवेकशीलतेचा एकच निकष आहे. तो असा की जी कृत्ये केल्याने (किंवा करण्याचे टाळल्याने) व्यक्ती स्वतःचे जास्तीत जास्त हित साधू शकते – आपल्या जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान करू शकते – ती कृत्ये करणे (किंवा करण्याचे टाळणे) विवेकशील असते.

आता एक प्रश्न उपस्थित करता येईल. ज्ञानाच्या क्षेत्रातील विवेकशीलतेचा निकष आणि आचरणाच्या क्षेत्रातील विवेकशीलतेचा निकष हे भिन्न, परस्परांशी पूर्णपणे असंबंधित असे निकष आहेत का? असे जर असेल तर ह्या दोघांना 'विवेकशीलतेचे निकष' हे समान वर्णन का लावावे? ह्याचे कदाचित् असे उत्तर देता येईल की वैज्ञानिक ज्ञानाचे जे प्रामाण्य आपण स्वीकारतो ते अखेरीस व्यावहारिक प्रामाण्य असते. कोणतीही वैज्ञानिक उपपत्ती सत्य म्हणून स्वीकारता येत नाही. तेव्हा आपण ती स्वीकारणारच नाही असे म्हणून चालणार नाही. वैज्ञानिक उपपत्तीवर आधारलेली कृती फलदायी ठरणे हे संभवनीय असते. इतर कोणत्याही अधिष्ठानावर आधारलेल्या कृतीच्या तुलनेने तिचे फलदायित्व कितीतरी अधिक संभवनीय असते. वैज्ञानिक ज्ञान प्रमाण म्हणून स्वीकारणे योग्य आहे ह्याचा आधारही अखेरीस व्यावहारिक आहे. अशा रीतीने ज्ञान आणि आचरण ह्या दोन भिन्न क्षेत्रांतील विवेकशीलतेच्या निकषांचा आपण परस्परसंबंध जोडू शकतो.

विवेकवाद ही आधुनिक तत्त्वज्ञानातील एक प्रभावी उपपत्ती किंवा दर्शन आहे ह्यात शंका नाही. तिच्यांत उघड उगड विसंगती आहे असे दिसत नाही. मला ती ग्राह्य वाटत नाही. देव यांनी आपल्या निबंधाच्या अखेरीस जो मुद्दा उपस्थित केला आहे त्याच्याशी ह्या पराङ्मुखतेचा संबंध पोचतो. हा मुद्दा किंवा प्रश्न असा की, माणसाचे निसर्गाशी किंवा विश्वाशी नाते काय आहे? दुसऱ्या प्रकारे हा प्रश्न विचारता येईल. माणूस निसर्गाचा घटक आहे ह्यात शंका नाही. निसर्ग हा विज्ञानाचा विषय असल्यामुळे आणि माणूस निसर्गात अंतर्भूत असल्यामुळे माणसाविषयीची अनेक विज्ञाने आहेत; उदा. मानवी शरीरप्रक्रियाशास्त्र (physiology). पण शिवाय माणूस वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करून घेऊ शकतो. माणूस ज्ञाता आहे. निसर्ग ज्ञेय आहे आणि निसर्गाचा भाग म्हणून माणूसही ज्ञेय आहे. पण शिवाय माणूस ज्ञाता आहे. ज्ञाता असण्यात स्वातंत्र्य अभिप्रेत असते.

निसर्गातील सर्व प्रक्रिया काही नियमांना अनुसरून निरपवादपणे घडतात हे मान्य करू या. पण एखादी घटना नियमांना अनुसरून घडते ही एक गोष्ट आहे; काही नियम स्वीकारणे आणि पाळणे (किंवा मोडणे) ही वेगळ्याच प्रकारची गोष्ट आहे. माणूस हा अशा प्रकारचा प्राणी आहे की तो स्वतःसाठी काही दंडक (norms), नियम बंधनकारक म्हणून स्वीकारतो आणि पाळतो किंवा मोडतो. पण जेव्हा हे दंडक, नियम तो मोडतो तेव्हा आपण ते मोडत आहोत ही जाणीव त्याला असते. उदा. एखादा माणूस 'मी रोज पहाटे पाच वाजता उठेन' असा नियम स्वतःसाठी घालून देईल. एखाद्या माणसाला रोज पहाटे पाच वाजता जाग येते असे असेल. ही एक नैसर्गिक घटना आहे. ती का घडून येते हे एखादा शरीरप्रक्रियाशास्त्रज्ञ स्पष्ट करू शकेल. पण आपण रोज पाच वाजता उठू असे एखाद्याने ठरविले तर हा ठराव ही नैसर्गिक घटना नव्हे. हा त्याने स्वायत्तपणे घेतलेला निर्णय आहे. ह्यावर असा युक्तिवाद करता येईल की, तो असे का ठरवितो ह्याची कारणे एखादा मानसशास्त्रज्ञ सामान्य नियमांना अनुसरून स्पष्ट करू शकेल आणि म्हणून त्याचा हा ठराव ही सुद्धा एक नैसर्गिक घटना आहे. पण तो माणूस जेव्हा आपण हा ठराव का केला ह्याचे स्पष्टीकरण देईल तेव्हा हा ठराव करण्याची reasons देईल. ('reason' ह्या शब्दासाठी मला चपखल मराठी शब्द सुचत नाही. तेव्हा 'reasons' यासाठी 'कारण(र)' हा शब्द मी वापरेन. 'cause' किंवा 'causal factor' यासाठी 'कारण' हा शब्द वापरेन.) ठराव, निर्णय ज्यांच्यावर आधारलेला असतो ती कारणे(र) आणि एखाद्या मानसिक घटनेची शारीरिक किंवा मानसिक कारणे ह्यात भेद केला पाहिजे. एखाद्याला पहाटे पाच वाजता हटकून जाग येते ह्याची कारणे असणार. पहाटे पाच वाजता

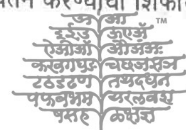
उठण्याचा ठराव एखाद्याने केला तर तो कारण(र) वर आधारलेला असणार. एखादा युक्तिवाद आपण स्वीकारतो तेव्हा तो प्रमाण म्हणून स्वीकारतो. प्रामाण्याच्या काही निकषांचे समाधान हा युक्तिवाद करतो म्हणून आपण तो स्वीकारतो. हे निकष प्रमाण आहेत हे आपण ओळखतो. आता एखादा मानसशास्त्रज्ञ असे म्हणाला की हे निकष प्रमाण म्हणून तुम्ही का स्वीकारता ह्याची मानसिक कारणे मी सांगू शकतो. तर त्याला असे विचारावे लागेल की हे स्पष्टीकरण प्रमाण अशा पुराव्यावर आधारले आहे का? प्रामाण्याच्या निकषाचे समाधान हा पुरावा करतो का? करीत नसेल तर तो पुरावा ठरणार नाही. करीत असेल तर काही निकष प्रमाण म्हणून तुम्ही स्वीकारता. म्हणजे तुमची भूमिका आत्मविसंगत आहे. प्रामाण्याचे निकष ओळखणे, त्यांचे बंधन स्वीकारणे, त्यांचे पालन करणे ही ज्ञाता म्हणून माणसाच्या अंगी असलेली स्वायत्तता आहे. माणसाच्या विवेकशीलतेचे हे एक अंग आहे. ही स्वायत्तता जर माणसाला नसेल तर ज्ञानाचा व्यवहारच उरणार नाही. विवेक-वादी नियततावाद (determinism) आत्मघातक आहे.

हीच गोष्ट नीतीच्या क्षेत्रातही लागू पडते. नीतीचे काही निकष, काही तत्त्वे प्रमाण म्हणून आपण ओळखतो आणि त्यांचे बंधन स्वीकारतो. एखाद्या कृत्याचे नैतिक समर्थन करायचे तर ते कृत्य करण्याचा निर्णय ज्या कारणां(र)वर आधारलेला असेल ती कारणे(र) स्पष्ट करावी लागतील. ही कारणे(र), नीतीच्या निकषांपासून निष्पन्न होणारी अशी, किंवा निदान नैतिक निकषांशी सुसंगत असलेली अशी असावी लागतील. एकादे कृत्य नैतिक निकषांना उतरणारे आहे म्हणून जेव्हा आपण ते करतो तेव्हा आपण स्वायत्त असतो हे उघड आहे.

नीतीच्या क्षेत्रासंबंधी आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. माणूस केवळ नीतीचे नियम पाळू शकतो (किंवा मोडू शकतो) एवढेच नव्हे. ह्या नियमांपलीकडे जाणारे पण त्यांच्याशी सुसंगत असणारे असे नैतिक आदर्श किंवा नैतिक ध्येये (ideals) तो निर्माण करतो. स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, नीतीचे मूलभूत नियम हे न्यायाचे नियम असतात. ही सामाजिक नीती असते. सामाजिक नीतीच्या पलीकडे जाणारे असे नैतिक आदर्श मानवी इतिहासात निर्माण होऊन स्थिरावलेले आढळतात. हे प्रामुख्याने धार्मिक परंपरांत विकसित झालेले असे आदर्श आहेत. उदा. बौद्ध पारमिता किंवा ब्रह्मविहार (प्रज्ञा, करुणा, मैत्री, उपेक्षा, इ.) किंवा ख्रिश्चन प्रेम. पण ऐहिक आदर्शही आहेत. उदा. शिव्हल्रीचा (chivalry) आदर्श प्रामुख्याने ऐहिक होता.

आता, माणूस जर स्वायत्त असा ज्ञाता आणि कर्ता असेल तर निसर्गातील एक प्रकारची वस्तू एवढेच त्याचे संपूर्ण स्वरूप असणार नाही. ज्या प्रकारच्या विवेकवादाचा पुरस्कार प्रा. दि.य. देशपांडे करीत आहेत त्याच्यात माणसाची ही स्वायत्तता, त्याची निर्मितीक्षमता पुरेशी ओळखण्यात येत नाही असे मला वाटते. रसेल किंवा देव यांना वाटते त्याप्रमाणे हा माणसाच्या अहंकाराचा प्रश्न नाही; तर माणसाचे समग्र स्वरूप ओळखण्याचा प्रश्न आहे. माणूस आपली निसर्गातीतता (transcendence) विनीतभावानेही ओळखू शकेल. तिच्याबरोबर मोठी जबाबदारीही माणसाकडे येते.

देव म्हणतात की, "... मूल्यांविषयीचे ज्ञान आपल्याला विज्ञानापासून लाभत नाही हा त्यावर आक्षेप उपस्थित करता येणार नाही कारण ते विज्ञानाचे कार्यक्षेत्रच नव्हे." हे म्हणणे योग्य आहे. पण मग प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की, मूल्यांचे ज्ञान आपल्याला कसे प्राप्त होते? (दुसऱ्या), अनुभववादी विवेकवादातर्फे ह्याची दोन भिन्न उत्तरे देण्यात आली आहेत. एक उत्तर असे की इंद्रियानुभवावर आधारलेले आपले जगाविषयीचे ज्ञान (उदा. 'पलीकडे चाफ्याचे झाड आहे', 'चहा निवला आहे' इ.) आणि त्याचा वैज्ञानिक ज्ञानात होणारा विस्तार एवढेच ज्ञान आहे. मूल्यांचे ज्ञान असे काही असत नाही. एखादी गोष्ट चांगली आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या गोष्टीचे वर्णन आपण करीत नसतो, तिच्या अंगी अमुक-अमुक गुण आहेत असे सांगत नसतो, तर तिची भलावण करीत असतो. 'दयाळूपणा चांगला असतो' असे वाक्य जेव्हा मी उच्चारतो तेव्हा लोकांनी दयाळूपणे वागावे अशी शिफारस मी करीत असतो, आणि हे वाक्य जर मी प्रामाणिकपणे उच्चारले असेल तर दयाळूपणाविषयीची माझी आवडही त्यातून व्यक्त झालेली असते. 'दयाळूपणा चांगला असतो' आणि 'दयाळूपणा चांगला नसतो' ही दोन वाक्ये परस्परविसंगत आहेत ह्याचे कारण(र), चांगुलपणा हा गुण दयाळूपणाच्या ठिकाणी असतो असे एक वाक्य सांगते आणि नसतो असे दुसरे वाक्य सांगते असे नसून, ही दोन वाक्ये परस्परविसंगत वर्तन करण्याची शिफारस करतात





अनुक्रमणिका

हे आहे; दोन्ही वाक्यांना अनुसरून कुणाला वागता येणार नाही. हा पर्याय स्वीकारला तर मूल्यांचे प्रामाण्य, त्यांचा आपल्यावर असलेला 'अधिकार' ह्या संकल्पनांना वाव उरत नाही. दुसरा पर्याय, जो दि.य. देशपांडे ह्यांनी स्वीकारला आहे, तो म्हणजे उपयुक्ततावादाचा. ह्याचे त्रोटक विवेचन मी वर केले आहे. नैतिक जीवनाविषयीच्या आपल्या नेहमीच्या ज्या समजुती आहेत, जी प्रतिभाने (intuitions) आहेत त्यांना उपयुक्ततावादामुळे अवसर राहत नाही हा त्याच्यावरचा आक्षेप आहे. उदा. मानवी समतेचे तत्त्व घ्या. ह्याचे एक रूप असे की प्रत्येक मानवी व्यक्तीची व्यक्ती म्हणून समाजप्रतिष्ठा असते. ह्या तत्त्वाचे उपयुक्ततावादी समर्थन करता येईल, नाही असे नाही. पण अशा समर्थनानंतर ह्या तत्त्वाचा आशय खूपच क्षीण, छिन्न (truncated) झालेला असेल. उलट मूल्यांचे ज्ञान असते हा पक्ष स्वीकारला तर अनुभववादी विवेकवादापलीकडे जाणारी एक ज्ञानशक्ती स्वीकारावी लागते. ह्या प्रश्नांना निर्णायक उत्तरे देणे आज तरी शक्य नाही.

माझा कल तिसऱ्या पक्षाकडे आहे. वैज्ञानिक ज्ञान हेच खरेखुरे ज्ञान होय हे मत मला अमान्य आहे. ह्या विधानाला (निदान) दोन मर्यादा आहेत. एक, माणसांना एकमेकांविषयीचे, स्वतःच्या व इतरांच्या प्रेरणांचे, उद्दिष्टांचे, भावनिक प्रतिक्रियांचे, कृतींचे, कृतींच्या अर्थाचे जे ज्ञान असते ते वैज्ञानिक ज्ञान नसते. स्वतःला दुसऱ्या माणसाच्या ठिकाणी कल्पून त्याला जग कसे दिसते ह्याची कल्पना करून तिच्या संदर्भात त्याच्या प्रतिक्रियांचा, कृतींचा अर्थ लावावा लागतो. परक्या समाजातील एखाद्या व्यक्तीला, कलाकृतीला समजून घेताना अशा प्रयत्नांची विशेष गरज असते; उदा. ग्रीक शोकान्तिका किंवा ॲकिलीसचे वर्तन, मध्ययुगातील 'नाइट' किंवा 'सर्फ', किंवा महाभारतातील द्रौपदी, किंवा औरंगजेब किंवा (पहिले) छत्रपती शाहू महाराज किंवा आजचा पिट्सबर्गचा डिस्ट्रिक्ट ॲटर्नी ह्यांना समजून घेताना. हे ज्ञान साधताना प्रतिन्यास (hypothesis), अनुमाने इत्यादींचा आश्रय घ्यावा लागतोच. पण हे विशिष्ट मानवी व्यक्तीविषयीचे ज्ञान असते आणि ते प्राप्त करून घेताना प्रातिभ कल्पनाशक्तीची (intuitive imagination), इतरांशी तादात्म्य पावण्याच्या शक्तीची विशेष जरूरी असते.

मूल्यांविषयीचे आपले ज्ञान हीसुद्धा वरील विधानाची एक मर्यादा आहे. मूल्यांविषयीची माझी भूमिका मी थोडक्यात मांडतो. मूल्यांना मानवी प्रकृतीचे अधिष्ठान असते. ह्या प्रकृतीत विविध प्रेरणा आणि शक्ती अंतर्भूत असतात. ह्या प्रेरणांच्या साफल्याची आणि शक्तींच्या आविष्कारांची विविध रूपे म्हणजे स्वतोमूल्ये (intrinsic values) होत. ज्ञान, मैत्रीची भावना, डोंगरदऱ्यात भटकणे, सुग्रास भोजनाचे भक्षण, काव्यनिर्मिती किंवा काव्याचा आस्वाद, इ. तसेच माणसाची सामाजिकता, समाजात सदस्य म्हणून राहण्याची प्रवृत्ती व शक्ती हा मानवी प्रकृतीचा एक मूलभूत घटक आहे. नीती हा ह्या सामाजिकतेचाच एक आविष्कार आहे. माणूस ही अलग अशी व्यक्तीही असते आणि समाजाची सदस्यही असते. अलग व्यक्ती म्हणून माणूस स्वहितपर असतो. पण समाजात राहण्याची ओढही त्याला असते. शिवाय माणूस विवेकशील असल्यामुळे, आपल्या इच्छा-वासना-ऊर्मींचे समाधान करण्यासाठी काही साधने आवश्यक असतात आणि ती सामाजिक सहकार्याने निर्माण करावी लागतात हे भानही त्याला असते. समाजात राहण्याने आपला लाभ होतो ही जाणीव असल्यामुळे त्याची किंमत द्यायला तो तयार असतो. (हे त्याच्या विवेकशीलतेचे एक अंग.) ही किंमत म्हणजे सामाजिक सहकार्याला आधारभूत असलेले नैतिक नियम पाळणे – उदा. खरे बोलावे, चोरी करू नये, अनेकांनी एकत्रितपणे जे उत्पादन केले असेल त्याचे न्याय्य वाटप करावे, इ. आपल्या स्वहितपर (स्वार्थी) कृत्यांवर ह्या नैतिक नियमांमुळे जी बंधने पडतात ती तो पाळतो. प्रसंगी मोडतो. पण नैतिक नियमांचा त्याने भंग केला तर सामान्यपणे त्याचे मन त्याला खाते. नैतिक नियमांचे पालन ही आपले हित साधण्यासाठी दिलेली किंमत आहे एवढीच माणसांची त्यांच्याकडे पाहण्याची दृष्टी नसते. त्यांचे पालन हे त्यांच्या सामाजिक साफल्याचे एक रूप आहे. म्हणून नीतिमान असणे हे एक स्वतोमूल्यही आहे. भारतीय परिभाषेत ही गोष्ट मांडायची तर धर्म हा एक पुरुषार्थ आहे.

ह्या संदर्भात ध्यानात घेतली पाहिजे अशी एक गोष्ट म्हणजे मानवी जीवनाला आणि संस्कृतीला इतिहासाचे परिमाण (dimension) आहे. विशिष्ट मानवी समाज इतिहासात बदलत जाताना दिसतात. ते वैशिष्ट्यपूर्ण अशी संस्कृती निर्माण करताना आढळतात. कित्येकदा संस्कृतीतील हे बदल प्रगती म्हणून आपण ओळखतो. कालाच्या ओघात अनेक विशिष्ट समाज नामशेष झालेले आढळतात. म्हणजे त्यांची अस्मिता (identity) संपुष्टात आलेली असते. उदा. ग्रीक

समाज किंवा रोमन समाज. पण त्यांच्या नैतिक, कलात्मक, धार्मिक, सामाजिक निर्मितीचे काही विशेष सांस्कृतिक वारसा म्हणून भावी कालात उदयाला आलेल्या विशिष्ट समाजांना लाभतात. कालांतराने उदयाला आलेले हे समाज स्वतःचीही काही निर्मिती अनेकदा करतात. उदा. मध्ययुगीन युरोपीय सरंजामी समाजात 'शिव्हलरी'चे मूल्य निर्माण झाले. ह्या समाजाने ग्रीक व रोमन राजकीय विचारांचा व संस्थांचा वारसा दुर्लक्षित केला होता. पण रोमन कायदा आणि न्यायशास्त्र (jurisprudence) बऱ्याच प्रमाणात अंगीकारले होते. ज्याला आपण 'आधुनिक' समाज म्हणून ओळखतो त्या समाजाने काही वैशिष्ट्यपूर्ण मूल्ये निर्माण केली किंवा ओळखली. उदा. मानवी व्यक्तीची व्यक्ती म्हणून असलेली प्रतिष्ठा, ह्यावर आधारलेली मानवी समता व व्यक्तिस्वातंत्र्य ही मूल्ये, व्यक्तीच्या आंतरिक जीवनाला असलेले महत्त्व आणि त्याच्याशी निगडित असलेले खाजगीपणाचे (privacy) मूल्य, इ. ही मूल्ये आपण भारतीयांनी आधुनिक युरोपीय समाजाकडून स्वीकारली आहेत.

माणसाची निसर्गाशी (भौतिक विश्वाशी) असलेली विविध नाती, – निसर्गाचा घटक, ज्ञाता, नैसर्गिक वस्तूंचे सेवन करणारा, नैसर्गिक सामग्रीला आकार देणारा शिल्पी, निसर्ग-सौंदर्याचा आस्वाद घेणारा रसिक, इ. – माणसाचे कर्तेपण, त्याची नैतिकता, निर्मितीक्षमता आणि निर्मितिशीलता, मूल्यांच्या संदर्भात स्वतःचे परिवर्तन करण्याची त्याची क्षमता, त्याची ऐतिहासिकता ह्या साऱ्यांना इंद्रियानुभववादी, सुखवादी विवेकवादाच्या चौकटीत सामावून घेता येईल, समजून घेता येईल असे मला वाटत नाही. मानवी अस्तित्वाच्या समग्र व्यामिश्रतेला सामावून घेणारे 'दर्शन' रचण्याचा प्रयत्न हेगेलने केला आणि मार्क्सनेही केला; आणि अर्थात् त्यांच्या अनुयायांनी ही दर्शने साफसूफ करून नेटकेपणे मांडण्याचे काम केले. ही दर्शने प्लेटो-ॲरिस्टॉटलप्रणीत विवेकवादाचे आविष्कार आहेत. मानवी संस्कृतीच्या (किंवा संस्कृतींच्या) अध्ययनाने संस्कारित झालेला हा विवेकवाद किंवा विवेकवादी दृष्टी मला अनुभववादी विवेकवादाहून अधिक ग्राह्य वाटतो.

(माझे मित्र कै. कान्तिभाई शहा म्हणत, "ह्यूमनंतर कांट आणि कांटनंतर हेगेल येणे अटळ आहे; रसेल हे आपल्या काळातील ह्यूम आहेत आणि व्हिट्गेन्स्टाइन हे कांट आहेत; हेगेलची वाट आपण पाहत आहोत".)

ह्याच संदर्भात देव यांच्या 'प्रा. रेगे आणि ईश्वर'* ह्या लेखाचा विचार करणे प्रस्तुत ठरेल. देव यांनी ह्या लेखात सौम्यपणे त्यांचे एक गाऱ्हाणे मांडले आहे. गाऱ्हाणे असे : विश्लेषक तत्त्वज्ञान आणि सांकेतिक तर्कशास्त्र हे विषय मी शिकवीत असताना वर्गात विद्यार्थिनी म्हणून त्या उपस्थित होत्या आणि माझ्या विवेचनावरून माझी एक वैचारिक प्रतिमा त्यांच्या मनात तयार झाली होती. प्रतिमा अशी की मी विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी आणि नास्तिक आहे. ह्या प्रतिमेला दोनदा तडा गेला. एकदा कवळ्याला श्रीशांतादुर्गेच्या मंदिरासमोरून जाताना मी पायांतल्या वहाणा काढल्या, मंदिराच्या दिशेने नमस्कार केला आणि परत वहाणा घालून पुढे चालू लागलो. दुसऱ्यांदा, (अधिक गंभीर प्रकारे) तडा गेला ह्याचे कारण मी *कालनिर्णय* कॅलेंडरमध्ये ईश्वरावरील श्रद्धेचे समर्थन करणारे लेख प्रसिद्ध केले. हे लेख प्रसिद्ध करून, एक विचारवंत म्हणून माझी समाजाविषयीची जी जबाबदारी आहे तिच्याशी मी प्रतारणा केली आहे असे त्यांनी सूचित केले आहे. ह्या निबंधात माझ्याविषयी काही वैयक्तिक विधाने केलेली असल्यामुळे माझ्या स्वतःच्या भूमिकेविषयी मी काही लिहिले तर ते गैर ठरणार नाही. मी स्वाभाविकपणे धार्मिक असलेला माणूस नाही. मी पूजाअर्चा, उपासतापास करणारा किंवा व्रतवैकल्ये पाळणारा असा माणूस नाही. मी प्रार्थना करीत नाही. पण मला प्रार्थना करता येत नाही ह्याचे मला वाईट वाटते. कधीतरी मनोभावे प्रार्थना करण्याची क्षमता मला प्राप्त होईल, 'ईश्वर-निष्ठांच्या मांदियाळी'त कधीतरी प्रवेश मिळेल अशी आशा आहे. हे सोपे नाही. 'चणे खावे लोखंडाचे'. 'आपण स्वतः धार्मिक नाही, पण धार्मिक माणूस जसा विचार करतो तसा विचार करण्याचा, त्या दृष्टीने गोष्टींकडे पाहण्याचा प्रयत्न आपण करतो' असे व्हिट्गेन्स्टाइनने कोठेतरी म्हटले आहे. (संदर्भ हाताशी नाही.) माझी अवस्था अशीच आहे. *कालनिर्णय*मधील उल्लेखित लेखांत मी धार्मिकतेची phenomenology मांडण्याचा प्रयत्न केला. ते peronsal confession नव्हते. Personal confession येथे देतो आहे.

धार्मिकतेचा, अध्यात्माचा प्रांत धूसर आहे. पण विश्वाचा समग्र मानवी अनुभव घेतला तर ह्या अनुभवाचा अविभेद्य असा तो प्रांत आहे. विश्वाला माणसाकडून जो प्रतिसाद मिळतो त्यात दृश्य, इंद्रियगोचर जगापलीकडे असलेल्या

* याच अंकात इतरत्र हा पुनर्मुद्रित केला आहे.

आणि ह्या जगाला आधारभूत असलेल्या अशा तत्त्वाची जाणीव हा एक अनिवार्य घटक असतो. (जगातील सौंदर्याला दिलेली दाद आणि त्यातून उद्भवणारी सौंदर्यनिर्मितीची प्रेरणा हाही ह्या प्रतिसादाचा एक अनिवार्य घटक आहे.) दृश्य जग अप्रतिष्ठित आहे. पण स्वयंभू, प्रतिष्ठित असे तत्त्व आहे, दृश्य जग त्याचा मर्यादित आविष्कार आहे, ह्या अतीत तत्त्वाशी माणसाचे साक्षात् नाते जोडणारा असा एक घटक मानवी व्यक्तीमध्ये आहे आणि ह्या घटकाचा (थोडक्यात आत्म्याचा) विकास करणे हे माणसाचे सर्वोच्च श्रेय आहे अशी स्वाभाविक मानवी धारणा आहे. 'माणसाने सबंध जग मिळविले पण आत्मा गमावला तर त्याच्यात त्याचा काय लाभ आहे?'

विश्वाला माणसाकडून मिळणाऱ्या प्रतिसादातील हा घटक म्हणजे माणसाची स्वाभाविक धार्मिकता. मानवी प्रकृतीतील इतर प्रेरणा-प्रवृत्तींप्रमाणे ह्या धार्मिकतेचाही विकास इतिहासात झाला आहे; भिन्न संस्कृतींत तिने भिन्न रूपे धारण केली आहेत. ईश्वरावरील श्रद्धा हे तिचे एक रूप आहे; बौद्ध निर्वाण हे तिचे वेगळे रूप आहे – **Peace that passeth understanding**. अनेक धार्मिक परंपरा इतिहासात विकसित झाल्या आहेत. त्या त्या समाजातील व्यक्ती आपापल्या परंपरेपासून धार्मिक श्रद्धेचा आशय स्वीकारतात, आत्मसात करतात आणि ह्या आशयाशी सुसंगत अशा रीतीने जगण्याचा प्रयत्न करतात. ही श्रद्धा व्यक्त करणाऱ्या आचरणाची रूपेही समाजात दृढमूल झालेली असतात आणि सर्वसामान्य माणसे त्यांना अनुसरतात – पूजा-अर्चेच्या पद्धती, सण, उत्सव, नीतिनियम, मनोवृत्तीचे आणि आचरणाचे आदर्श, इ. उत्कट धार्मिकतेची माणसे अशा रूढ धार्मिक चाकोरीत पूर्णपणे सामावू शकत नाहीत. त्यांच्या वैयक्तिक धार्मिक अनुभवाचा आविष्कार, उद्रेक जेव्हा रूढ प्रथांशी विसंगत ठरतो तेव्हा त्यांचा गतानुगतिक समाजाशी संघर्ष होतो, त्यांचा छळही होतो. ह्यातून त्यांची धार्मिक एकनिष्ठता तावून सुलाखून बाहेर पडली तर ते 'संत' इ. पदवीला पोचतात. ते प्रतिभाशाली असले तर धार्मिक श्रद्धेला नवे रूप आणि आशय देऊ शकतात. कधीकधी नवीन धर्म किंवा धर्मपंथ स्थापन करू शकतात. उदा. बुद्ध किंवा ख्रिस्त.

ह्या परिचित गोष्टी आहेत. पण पाखंडी सुशिक्षितांना त्यांची आठवण करून देणे आवश्यक ठरावे असा काळ आला आहे. आणखी एक परिचित गोष्ट येथे नमूद करणे भाग आहे. अतीत अस्तित्व किंवा परतत्त्व ह्याच्या स्वरूपा-विषयीच्या, त्याच्या निसर्गाशी किंवा माणसाशी असलेल्या संबंधाविषयीच्या अनेक भिन्न संकल्पना किंवा सिद्धान्त भिन्न धर्मांच्या, पंथांच्या मुळाशी आढळतात. हा अनेकान्तवादाचा प्रांत आहे. ह्या विसंगतीचा परिहार कसा करणार हा एक प्रश्न आहे. त्याचा पुढे विचार करू. मला येथे जो मुद्दा मांडायचा आहे तो असा की, विज्ञानाच्या उदयानंतर ही सर्व धार्मिक जीवनपद्धती कालबाह्य झाली आहे; आज जर ती टिकून राहिली असेल तर विज्ञानपूर्व तमोयुगातील संस्कृतीचा तो क्षीण, मुमुर्षू असा अवशेष आहे, जोमदार, आशयसंपन्न मानवी जीवन उभारण्याच्या आड येणारा तो अडसर आहे अशी समजूत आज व्यापक प्रमाणात फैलावली आहे. लॉक्, हॉब्ज, ह्यूम, पुढे बेन्थॅम, मिल ह्यांनी विकसित केलेली अनुभववादी, उपयुक्ततावादी (विवेकवादी) विचारधारा ही बऱ्याच प्रमाणात आजची शिष्टसंमत (orthodox) मतप्रणाली आहे. महाराष्ट्रात तिचे तत्त्वज्ञानात्मक नेतृत्व प्रा. दि.य. देशपांडे समर्थपणे करीत आहेत. (तिला छेद देणारी, माणसाच्या स्वायत्ततेची, आत्मनिर्मितीच्या शक्तीची बूज राखणारी कांट, हेगेल, इत्यादींनी विकसित केलेल्या विचारधारेची पुरेशी दखल महाराष्ट्रात घेण्यात येत नाही.)

चिंतनशील माणसाला विश्वाविषयी स्वाभाविकपणे पडणारे प्रश्न अर्थशून्य म्हणून झटकून टाकण्याची फॅशन ॲकॅडेमिक तत्त्वज्ञानात रूढ आहे. (हे मी विश्लेषक तत्त्वज्ञाना-विषयी म्हणत आहे.) हे प्रश्न बावळट वाटतील, पण ते माणसांना पडतात. उदा. कालाला प्रारंभ आहे का? कालाला प्रारंभ असणे शक्य नाही कारण ज्या कशाला प्रारंभ असतो तो कालात असतो व म्हणून स्वतः कालाला प्रारंभ असणार नाही. मग काल जर अनादी असेल तर आतापर्यंत अनंत काल लोटला असणार. पण जे अनंत आहे ते लोटून पुरे होणे कसे शक्य आहे? (हा कांटने उपस्थित केलेला प्रश्न आहे.) ह्या प्रश्नाला मिळणारे पठडीतील एक उत्तर असे की जी अनादी, अनंत आहे आणि जिच्या कोणत्याही दोन घटकांच्या दरम्यान तिचा निदान एक घटक असतो अशा श्रेणीची (series) संकल्पना आपण सुसंगतपणे करू शकतो आणि काल ही क्षणांची अशी एक श्रेणी आहे. पण ह्याने समाधान होत नाही. काल लोटतो की नाही? त्याला प्रवाह

अनुक्रमणिका

आहे की नाही? अनंत काल लोटला आहे की नाही? वर्तमान क्षण आहे कारण तो वर्तमान आहे. मग ह्या क्षणापर्यंत अनंत काल लोटला आहे की नाही? दुसरा एक प्रश्न. काहीच नव्हते असे असणे शक्य आहे का? की काहीतरी असणे अनिवार्य आहे? असे जर असेल तर अनिवार्यपणे अस्तित्वात असणारे असे तत्त्व आहे असे होते. जे नसणे शक्य होते पण प्रत्यक्षात जे अस्तित्वात आहेत अशा पदार्थांचा समूह म्हणजे विश्व होय असे आहे का? मग ह्या विश्वाला वूड नाही का? हे पदार्थ नियमांना अनुसरून वागतात हा केवळ योगायोग आहे का? एका बाजूने पाहता, कालातीत अस्तित्व, स्वयंभू, अनिवार्य अस्तित्व ह्या संकल्पनांना आपण आनुभविक आशय देऊ शकत नाही असे वाटते. दुसऱ्या बाजूने पाहता अनुभवगम्य विश्वाची सापेक्षता, त्याची मर्यादितता दाखवून देणाऱ्या ह्या संकल्पना आहेत असेही वाटते. अनुभवगम्य विश्व स्पष्टपणे तेथे आहे आणि ते जसे प्रत्ययाला येते तसे स्वीकारण्यात शहाणपणा आहे असे वाटते. दुसऱ्या बाजूने हे विश्व असावे आणि ते जसे आहे तसे ते असावे हेच एक गूढ वाटते.

अशा स्वरूपाच्या अशिक्षित तत्त्वज्ञानात्मक बुचकळ्यातून अतीत, स्वयंभू अशा तत्त्वाची संकल्पना उदयाला येते असे माझे म्हणणे नाही. पण असे प्रश्न तिला पोषक आहेत. ही एक स्वाभाविक मानवी संकल्पना आहे आणि संस्कृतीच्या इतिहासात ती अधिकाधिक शुद्ध, परिष्कृत होत आली आहे अशीच माझी भूमिका आहे. मी ह्या तत्त्वज्ञानात्मक समस्यांचा उल्लेख केला तो हे दाखवून देण्यासाठी की अनुभववादी विचारसरणी ही सरळ, साधी, सोपी, प्रामाणिक विचारसरणी आहे आणि अतीतवादी (transcendentalists) निष्कारण गुंतागुंत निर्माण करतात अशी स्थिती नाही. काही अटळ प्रश्न निरर्थक, पोकळ म्हणून बाजूला सारण्याच्या जाणीवपूर्वक (किंवा अजाणता) घेतलेल्या निर्णयावर अनुभववाद आधारलेला आहे. अनुभववादाच्या परिभाषेत असा प्रश्न विचारता येईल : 'जे पदार्थ इंद्रियानुभवाला गोचर असतात (आणि अशा पदार्थांचे वैज्ञानिक पद्धतीप्रमाणे स्पष्टीकरण करण्यासाठी ज्या पदार्थांचे अस्तित्व कल्पिण्यात येते) असे पदार्थच अस्तित्वात असतात' हे विधान संश्लेषक (synthetic) आहे की विश्लेषक आहे? ते संश्लेषक असेल तर त्याची सत्यता इंद्रियानुभवाच्या आधारे सिद्ध करावी लागेल, पण तसे करता येणार नाही; तसे करण्याचा प्रयत्न केला तर तो वर्तुलात्मक ठरेल हे उघड आहे. हे विधान विश्लेषक असेल तर ती एक व्याख्या ठरेल. ही व्याख्या का स्वीकारावी असा प्रश्न उपस्थित होईल. आणि ही व्याख्या स्वीकारणे सयुक्तिक (reasonable) आहे असेच त्याचे उत्तर द्यावे लागेल. पण ही सयुक्तिकता अनुभववादी चौकट गृहीत धरते.

इंद्रियानुभवातीत तत्त्वांची संकल्पना मानवी विवेकशक्ती अनिवार्यपणे निर्माण करते, पण ह्या संकल्पना (किंवा परिकल्पना – Ideas) ज्ञानाच्या क्षेत्रात पोकळ असतात ही कांटची भूमिका होती. पण त्यांची पुढची भूमिका अशी होती, की आपण स्वायत्त, विवेकशील कर्ते आहोत, अशा नैतिक कर्त्यांच्या मंडळाचे सदस्य आहोत ह्या आत्मप्रत्ययाद्वारा अतीताच्या परिकल्पनेला आशय देता येतो. हा आशय ज्ञानाच्या स्वरूपाचा नसतो; हे आत्मदर्शन आणि त्याच्या द्वारा होणारे विश्वतत्त्वाचे – सोप्या भाषेत ईश्वराचे – होणारे दर्शन ही श्रद्धा (faith) आहे असे त्याचे म्हणणे आहे. असे म्हणण्याचे एक कारण 'ज्ञान' ही संकल्पना, कांट, वैज्ञानिक ज्ञानापुरती मर्यादित करतो. शिवाय कांट 'पायेटिस्ट' (pietist) वातावरणात वाढला होता. इतर प्रॉटेस्टंटांप्रमाणे पायेटिस्टही ईश्वराला साक्षी ठेवून आपले आचरण नैतिकदृष्ट्या शुद्ध ठेवण्यात, शुद्धतेची परिसीमा गाठण्यात खरे मानवी श्रेय आहे असे मानीत. (ईश्वराने आपल्याला दिलेल्या शक्तींचा विकास करून ह्या विकसित शक्तींचा विनियोग ईश्वराच्या सेवेसाठी करणे – for the greater glory of God – हेही आपले नैतिक कर्तव्य आहे असे मानीत.) कांट प्रबोधनाचा (Enlightenment) वारस होता. म्हणून भावनोत्कटतेचे (Enthusiasm) त्याला वावडे होते. ह्यामुळेही परिशुद्ध नैतिकतेला स्वतःमध्ये सामावून घेऊन तिच्या पलीकडे जाणाऱ्या आध्यात्मिक अनुभवांकडे, अतीताच्या अनुभवांकडे, त्याने दुर्लक्ष केले; अशा अनुभवांचे महत्त्व कमी करण्याकडे त्याचा कल होता. उदा. ख्रिस्ती प्रेम – किंवा faith, love, hope आणि charity हे ख्रिस्ती प्रमुख सद्गुण (cardinal virtues) – हे सुद्धा अतीताच्या संकल्पनेला आशय देणारे अनुभव आहेत ही गोष्ट एरव्ही त्याने ओळखली असती.

वर म्हटल्याप्रमाणे, सर्वसामान्य माणसांना त्यांची धार्मिक श्रद्धा, तिचा आशय, तिच्या आविष्काराची रूपे, तिने प्रमाणित केलेली साध्ये त्यांच्या धार्मिक परंपरेपासून लाभतात. आधुनिकतेचे प्रणेते देकार्त आणि लॉक ह्यांची भूमिका अशी

अनुक्रमणिका

की व्यक्तींला जगाची ओळख करून घेण्यासाठी नव्याने स्वतःपासून प्रारंभ करावा लागतो. पण मानवी जग परंपरेने घडविलेले असते आणि ज्या संकल्पनांच्या माध्यमातून त्याचे ज्ञान करून घेता येते आणि घ्यावे लागते त्या संकल्पना, निसर्गाविषयीच्या संकल्पना धरून, परंपरेने निर्माण केलेल्या असतात आणि परंपरेत अनुप्रवेश करून व्यक्तीला त्या आत्मसात कराव्या लागतात. धार्मिक, आध्यात्मिक अनुभवाच्या बाबतीतही हे खरे आहे. आता मानवी संस्कृतीत भिन्न धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरा विकसित झाल्या आहेत आणि त्या अनेक बाबतीत परस्पर-विसंगत आहेत. त्यांचा मेळ कसा घालणार? हा एक खरा जटिल प्रश्न आहे. दुसरा जटिल प्रश्न असा की, आध्यात्मिक आणि ऐहिक जीवनाचा मेळ कसा घालणार? माणूस प्राणी आहे, पण तो केवळ प्राणी नाही; तो सामाजिक प्राणी आहे, पण केवळ सामाजिक प्राणी नाही. हे सर्व असून तो आत्मजाणीव असलेला, विश्वाशी नाते जोडू शकणारा असा आहे. ह्या व्यामिश्र प्रकृतीवर सुसंवादी जीवनसरणी कशी आधारता येईल?

हे खरेखुरे प्रश्न आहेत आणि त्यांची चर्चा धर्मविषयक तत्त्वज्ञानात करणे आवश्यक आहे. (अशा तत्त्वज्ञानाचीही परंपरा आहे.) ह्या प्रश्नांना देण्यात आलेली परंपरागत उत्तरे अशी की अतीताचा साक्षात्कार साधकाला अनेक रूपांत होतो. ह्याचा कदाचित् अधिकारभेदाच्या संकल्पनेशी संबंध असेल. कैवल्य (Absolute) अनेक भिन्न मविते सुसंगतपणे धारण करू शकते असे श्रीअरविंदांनी प्रतिपादन केले आहे. ऐहिकता आणि आध्यात्मिकता यांचा मेळ धर्म-अर्थ-कर्म-मोक्ष ह्या चतुर्वर्गाच्या आधारे घालावा लागतो, घालता येतो हा पारंपरिक विचार सुपरिचित आहे.

हे सर्व धूसर आहे ह्यात शंका नाही. पण ते धूसर आहे म्हणूनच तत्त्वजिज्ञासेला त्यातून आव्हान मिळते. आणि आवाहनही मिळते. शिवाय जे सूर्यप्रकाशासारखे ढळढळीत आहे असे वाटते तेही वास्तविक धूसर असते हे मी वर म्हटलेच आहे. पण प्रा. देव यांना जर हे सर्व कालबाह्य, अंधश्रद्धामय आहे असे वाटत असेल आणि त्या व्यथित होत असतील तर त्यांना काही दिलासा देण्यासाठी मी बर्ट्रांड रसेलचे एक अवतरण येथे देतो. 'धर्माचे सार' (The Essence of Religion) ह्या आपल्या निबंधात नास्तिकांच्या ह्या मुकुटमणीने असे म्हटले आहे की, माणसाच्या दोन प्रकृती (natures) असतात; एक विशिष्ट, सान्त, आत्मकेंद्रित; दुसरी सार्विक, अनंत आणि अपक्ष. "[(one)] particular, finite, self-centred; the other universal, infinite and impartial). त्यांची अनंत प्रकृती 'निःपक्षपातीपणे प्रकाशत' असते (shines impartially). "जे वर्तमान आहे आणि जवळचे आहे त्याच्या इतकीच दूरची युगे आणि प्रदेश तिच्या दृष्टीने वास्तव असतात. विचाराच्या क्षेत्रात, ती इंद्रियसंवेदनांच्या क्षेत्रावर उत्थान करते आणि जे सार्विक आहे आणि सर्वांसाठी खुले आहे त्याचा ती नेहमी शोध घेत असते. आपल्या इच्छांमध्ये आणि संकल्पांमध्ये, जे श्रेय आहे ते साध्य म्हणून ती स्वीकारते, ते श्रेय मला लाभते की तुला ह्याकडे ती लक्ष देत नाही. भावनांच्या क्षेत्रात ती सर्वांना प्रेम अर्पण करते, केवळ आपल्या उद्दिष्टांना अनुकूल ठरेल असे वागणाऱ्यांना ती ते अर्पण करीत नाही. ती अपक्ष असते. ह्या बाबतीत सान्त प्रकृतीहून ती भिन्न असते. ह्या अपक्ष वृत्तीमुळे विचाराच्या क्षेत्रात ती सत्य शोधून काढू शकते, कृत्यांच्या क्षेत्रात न्याय साधते आणि भावनांच्या क्षेत्रात ती सर्वांवर प्रेम करते." (Distant ages and remote regions of space are as real to it as what is present and near. In thought it rises above the life of the senses, seeking always what is general and open to all men. In desire and will, it aims simply at the good, without regarding the good as mine or yours. In feeling, it gives love to all, not only to those who further the purposes of the self. Unlike the finite self, it is impartial; its impartiality leads to truth in thought, justice in action, and universal love in feeling -- (Quoted in Ronald Clark, *Bertrand Russell*, London, Cape, 1975, p. 90).

आणि रसेल अधिक व्यक्तिगत पातळीवर म्हणतात, "माझ्यात जे अपार (endless) युद्ध चाललेले असते त्याच्यामुळे जे काही अंतर्गत संघर्षाशिवाय कृती करू शकते ते मला आवडते; ह्यामुळे मला अनिवार्यता (necessity) आणि गतीचे नियम आणि सामान्यतः जडद्रव्याच्या हालचाली आवडतात. जो अंतर्गत संघर्षाने ओतप्रोत भरलेला नाही अशा ईश्वराची कल्पना मी करू शकत नाही... तेव्हा ईश्वर

नसणे मी पसंत करतो. जीवन हे मूलतः मनोविकार, संघर्ष, क्रोध यांचा खेळ आहे असे मला वाटते. शांतीचे क्षण अल्पकालीन असतात आणि स्वतःला नष्ट करतात. ईश्वर हा स्पिनोझाच्या ईश्वराप्रमाणे शांत, अक्षुब्ध असला पाहिजे; तो केवळ निसर्गाचा ओघ असला पाहिजे. (पण) हे सर्व आत्मचरित्रात्मक आहे; हे तत्त्वज्ञान नव्हे." ("The endless battle within me makes me like what acts without inward battling; that is why I like necessity and the laws of motion and doings of dead matter generally. I can't imagine God not full of conflict... so I prefer no God. Life seems to me essentially passion, conflict, rage; moments of peace are brief and destroy themselves. A God must be calm like Spinoza's, merely the course of nature. All this is autobiography, not philosophy.") (कित्ता, पृ. १७४).

आपण रसेल ह्यांना म्हणू की 'This is very much philosophy'. तत्त्वज्ञानात मानवी प्रकृतीच्या सर्व अंगांचा विचार झाला पाहिजे. जी जीवनसरणी रसेल यांना श्रेयस्कर वाटते ती धार्मिक आहे. ज्या अनंत मानवी प्रकृतीचे वर्णन रसेल करतात तिचे भगवद्गीतेत केलेले वर्णन असे आहे :

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च।
निर्ममो निरहङ्कारः समदुःखसुखः क्षमी ।।१२.१३।।

संघर्षरहित आचरणाचे दिग्दर्शन असे आहे :

नियतं संङ्गहितम् अरागद्वेषतः कृतम्।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत् तत्सात्त्विकम् उच्यते।।१८.२३।।

खरा धार्मिक माणूस शांत असतो. रसेल ह्यांनी सान्त मानवी प्रकृती म्हणून जिचा निर्देश केला आहे तिला पारंपरिक भारतीय परिभाषेत 'अहंकार' असे म्हटले आहे आणि अहंकाराचे विसर्जन करणे हे सर्व धार्मिक साधनांचे समान साध्य आहे.

देव यांनी 'विज्ञाननिष्ठ' हा शब्द आपल्या विवरणात वापरला आहे. त्याच्यावर थोडे भाष्य करावे असे मला वाटते. "सर (म्हणजे रेगे) विज्ञाननिष्ठ, विवेकवादी आणि नास्तिक असतील" असे त्यांना वाटत होते. पण मी ईश्वरावर श्रद्धा ठेवतो असे जेव्हा त्यांना समजले तेव्हा त्यांच्या मनातील ह्या प्रतिमेला तडा गेला. ह्यात असे अभिप्रेत आहे की मी ईश्वरावर श्रद्धा ठेवतो ह्यावरून मी विज्ञाननिष्ठ नाही असे निष्पन्न होते. हे कसे निष्पन्न होते हे मला कळत नाही. विज्ञानाच्या प्रस्थापनेत न्यूटनचा सिंहाचा वाटा होता. न्यूटन एरिअन पंथाचा खिस्ती होता. त्याची ईश्वरावर श्रद्धा होती. न्यूटनच्या बरोबरीने ज्याचा आदराने उल्लेख केला जातो तो जेम्स क्लार्क मॅक्स्वेल हाही श्रद्धेने खिस्ती होता. हे विज्ञाननिष्ठ नव्हते असे कसे म्हणता येईल? हे दोघे अत्युच्च दर्जाचे वैज्ञानिक होते. फार तर असे म्हणता येईल की ते सुसंगत नव्हते. वैज्ञानिक विचारपद्धती त्यांनी सुसंगतपणे सर्व क्षेत्रात वापरली नाही. पण देव स्वतःच म्हणत आहेत की नीतीच्या क्षेत्रात वैज्ञानिक विचारपद्धतीला स्थान नाही. यावर असे उत्तर असू शकेल की, 'काय आहे' ह्या प्रश्नाचे उत्तर वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून दिले पाहिजे; 'काय चागंले आहे' हा वेगळा प्रश्न आहे. पण मी वर म्हटल्याप्रमाणे, जे आहे त्याच्या भिन्न इयत्ता, पातळ्या, दर्जे असतील, तर सर्व प्रकारच्या अस्तित्वाचे स्वरूप वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून शोधता येईल असे मानणे गैर ठरेल. एखादा अणु-शास्त्रज्ञ गंध लावून देवपूजा करतो हे पाहून अनेकांना धक्का बसतो. त्यांना विज्ञान कशाशी खातात हेही माहीत नसेल; पण ईश्वर नाही हे विज्ञानाने सिद्ध केले आहे अशी त्यांची खात्री असते. ईश्वर आहे की नाही हा वैज्ञानिक प्रश्न नाही, तो तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न आहे; आणि सर्वच तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नांसारखा तो जटिल आहे. त्याचे सर्वमान्य उत्तर लाभणे कठीण आहे.

आणखी दोनच मुद्यांना स्पर्श करून हे भाष्य मी थांबवतो. देव म्हणतात, "... मी एक माणूस आहे, माझ्याच सारखी दुसरीही व्यक्ती माणूस आहे. ज्या, ज्या गोष्टींनी मला आनंद, सुख होते त्या त्या गोष्टींनी इतरांनाही दुःख होत असणार. त्यामुळे मी त्या प्रकारचे वर्तन इतरांप्रती करू नये हे माझे कर्तव्य ठरते, ही भूमिका समजण्यासारखी वाटते. माझे कर्तव्य कोणते? मी कसे जगावे? हे कोणत्या तरी काल्पनिक शक्तीने मला सांगण्याची गरज नाही. मला ते निरीक्षणाने, अनुभवाने समजू शकते." आता मला निरीक्षणाने, अनुभवाने काय समजू शकेल? फार तर इतर माणसेही माझ्यासारखी आहेत, तेव्हा ज्या गोष्टींनी मला सुखदुःख होते त्यांनी त्यांनाही सुखदुःख होते हे समजू शकेल. (येथे एक खोल प्रश्न आहे. इतर माणसे माझ्यासारखीच माणसे आहेत हे मला निरीक्षणाने

समजते का? माझे माणूसपण मी प्रथम ओळखतो आणि मग इतरांचे माणूसपण निरीक्षणाने, तर्काने ओळखतो असे असते का? की एका समाजात (community) त्यांच्या सोबत वाढण्यात, जगण्यात, संवाद साधण्यात त्या समाजातील सर्वांचे माणूसपण गृहीत असते आणि इतरांना माणसे म्हणून ओळखता आल्याशिवाय स्वतःच्या माणूसपणाचा शोध व्यक्तीला लागणार नाही असे असते? पण हा प्रश्न बाजूला ठेवू.) समजा, एखादा माणूस असे म्हणाला की इतर माणसांच्या प्रतिक्रिया कशा होतात हे मला समजते ही माझ्या फायद्याची गोष्ट आहे. ह्या माझ्या ज्ञानाचा उपयोग करून त्यांच्या प्रतिक्रिया माझ्या हिताला अनुकूल ठरतील अशा रीतीने मी त्यांना वागवीन. मी त्यांना साधने म्हणून वापरीन. उदा. ती घाबरट असली तर त्यांना धाकदपटशहा दाखवून माझ्या इच्छेप्रमाणे वागायला भाग पाडीन. मानवी स्वभावाच्या ज्ञानाचा उपयोग करून माणसांना आपल्या हिताची साधने म्हणून वापरणे गैर आहे हे कोणत्या निरीक्षणाच्या आधारे ठरते?

दुसरा मुद्दा असा : देव म्हणतात की 'विज्ञाननिष्ठ नास्तिकांची' भूमिका अशी असते की, 'मी जे करतो त्याला मीच जबाबदार आहे.' आता एखादा विज्ञाननिष्ठ नास्तिक जर असे म्हणाला की सर्वच घटना कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडतात; जनुकांनी केलेली माझी जैविक घडण, माझ्यावर झालेले संस्कार आणि प्राप्त परिस्थिती यांपासून माझी कृत्ये अनिवार्यपणे निष्पन्न होतात. काय करावे हा निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य मला नाही. असा निर्णय मी घेतला तरी तो कार्यकारणनियमांना अनुसरून निर्धारित असतो. तेव्हा ह्या निर्णयाला मी जबाबदार नाही. किंबहुना मी असा कुणी नाहीच. शारीरिक-मानसिक अवस्था आणि त्यांच्यावर कार्य करणारी चेतके (stimuli) आणि त्यांच्यापासून उद्भवणारे बाह्य वर्तन एवढे काय ते येथे आहे. ह्या म्हणण्याला देव काय उत्तर देणार? वैज्ञानिक विश्वात 'जबाबदारी' ही संकल्पनाच बसत नाही. अजाणतेपणे का होईना, देव यांना मी व्यथा दिली याचे मला वाईट वाटते. त्या म्हणतात, "…. विश्लेषक तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र शिकविणारे सर आणि धर्मविषयक मते मांडणारे सर ह्या दोहोंचा समन्वय एकाच व्यक्तिमत्त्वात घालता येईना." तेव्हा त्यांच्या सांत्वनासाठी व्हिट्गेन्स्टाइनचे एक उद्धरण देतो. "Our life is like a dream. But in our better hours we wake up just enough to realise that we are dreaming. Most of the time, though, we are fast asleep." (*Wittgenstein* -- Anthony Kenny, p. 3) (आपले जीवन स्वप्नासारखे असते. पण जेव्हा आपण चांगल्या मनःस्थितीत असतो तेव्हा आपण स्वप्न पाहत आहोत हे जाणण्यापुरते काय ते आपण जागे होतो. पण बहुतेक वेळ आपण गाढ झोपेत असतो.)

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः।।

व्हिट्गेन्स्टाइन प्रतिभावंत तर्कशास्त्रज्ञ आणि विश्लेषक तत्त्ववेत्ता होता. शिवाय त्याची दृष्टी आध्यात्मिक होती. मी आध्यात्मिक वृत्तीने जगत नाही. पण तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक म्हणून विश्वाचा पसारा समजून घेण्यात आध्यात्मिक दृष्टीला स्थान आहे असे मानतो.

धर्माचे पालन, धार्मिक आचरण ही एक गोष्ट आहे; धर्माचे तत्त्वज्ञान, धर्मशास्त्र, देवशास्त्र (theology) ही वेगळी गोष्ट आहे. ईश्वर जर सर्वशक्तिमान आणि परमकृपाळू आहे तर जगात इतके दुःख, अन्याय का? हा देवशास्त्रातील प्रश्न आहे. धार्मिक माणूस ह्या साऱ्या दुःखाचा भार ईश्वरावर सोडून परदुःखाचा यथाशक्य परिहार करण्याचा प्रयत्न करील. जे काही होते ते ईश्वराच्या इच्छेप्रमाणे होते असे जर असेल तर पापी माणसाचे वर्तनही ईश्वराच्या इच्छेप्रमाणे होत असणार. मग पापी माणसाला दोष का द्या? हाही देवशास्त्रातील प्रश्न आहे. धार्मिक माणूस पाप करणार नाही, त्याने पाप केले तर तो पश्चात्ताप करील, सद्बुद्धी दे म्हणून ईश्वराची प्रार्थना करील, करुणा भाकेल. (निरीश्वरवादी बौद्ध असे करणार नाही, पण आपले अंतःकरण अधिक शुद्ध करण्याचा प्रयत्न करील. पण बौद्धांपुढेही प्रश्न आहे. कारण ते कर्मसिद्धान्त स्वीकारतात. मग कर्माने नियत असलेल्या वासना स्वतःच्या प्रयत्नांनी कशा शुद्ध करता येतील?) ह्यात तार्किक विसंगती आहे असे बाहेरून पाहणाऱ्याला वाटेल. पण ज्याचा धार्मिकतेत अनुप्रवेश झाला आहे तो ही विसंगती स्वीकारून आपल्या वाटेने जातो. सर्व गूढांची उकल करणे आपल्या शक्तीपलीकडचे आहे, ते आपले कामही नव्हे; विहित जीवनमार्गापासून न ढळणे एवढेच आपले काम आहे अशी त्याची धारणा असते – one step enough for me. कलानुभवाची जशी स्वायत्त भाषा असते तशीच धार्मिक श्रद्धेचीही असते.

◆◆

अनुक्रमणिका

भारताची बहुविधता, एकता आणि हिंदू समाजाचे वेगळे संघटन

मे.पुं. रेगे

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाला गतवर्षी ७५ वर्षे पूर्ण झाली. त्या प्रसंगी विवेक साप्ताहिकाने, पाऊणशे वर्षांच्या वाटचालीचा अभ्यासपूर्ण आढावा घेणारा 'अमृतपथ' नावाचा विशेष अंक प्रसिद्ध केला. या अंकामध्ये प्रा. रेगे यांनी, विवेक साप्ताहिकाच्या श्री. माधव रघुनाथ जोशी यांनी (रेग्यांच्या विनंतीवरून) उपस्थित केलेल्या प्रश्नांच्या अनुषंगाने केलेले लेखन येथे विवेक साप्ताहिकाच्या सौजन्याने पुनर्प्रकाशित करीत आहोत.

- संपादक

हिंदू समाजातील बहुविधता – हिची कारणे कोणती? कशा प्रकारची ही बहुविधता आहे?

हिंदू समाजाची बहुविधता हा खूपच मोठा प्रश्न आहे. समाजशास्त्रज्ञ आणि इतिहासकार त्याचे उत्तर देऊ शकतील, किंवा निदान शोधू शकतील. ह्या देशात परंपरेने वसत असलेला सर्व समाज घेतला आणि त्यातून इस्लाम, ख्रिस्ती धर्म इ. विशिष्ट धर्मांच्या अनुयायी असलेल्या जमाती वगळल्या तर उरलेला समाज म्हणजे हिंदू समाज होय, असे म्हणणे रास्त ठरेल. ह्या समाजाच्या बहुविधतेची अनेक अंगे आहेत. भाषिक, वांशिक, प्रादेशिक, इ. तिचे आणखी एक अंग असे की, अनेक जातीजमातींची वीण असे तिचे स्वरूप आहे. हा एक समाज अनेक जातीजमातींत भंगलेला आहे असे म्हणणे योग्य होणार नाही. उलट, अनेक स्थानिक जातीजमाती एकत्र नांदल्याने त्यांच्यांत सांस्कृतिक आदानप्रदान होऊन एक सामाजिक, धार्मिक-सामाजिक संस्कृती येथे विकसित झाली आणि शेकडो वर्षांच्या संस्कारांनी जनमानसात रुजली, असे म्हणणे रास्त ठरेल. ह्या जाती-जमाती स्थानिक आहेत आणि त्यांच्या मूळ देवता, विधी, पूजापद्धती, संस्कार, सामाजिक प्रघात, प्रारंभी तरी, त्या, त्या जमातीपुरत्या मर्यादित असणार. पण शिव, विष्णु, पार्वती, इ. (अखिल भारतीय) पौराणिक देवतांशी ह्या स्थानिक देवतांची सांगड घालण्यात आली, काही समान वैदिक, स्मार्त, पौराणिक विधी आणि संस्कार ह्या जमातींत रुजविण्यात आले, वेदांचे शिखरस्थ प्रामाण्य अनेक जमातींनी स्वीकारले पण वेद आणि आगम (शैवागम, इ.) ह्यांच्यातील द्वंद्व कायम राहिले, अशी सामायिक संस्कृती रुजविण्याची दीर्घकालीन गुंतागुंतीची प्रक्रिया येथे घडली आहे आणि तिचे फलितही गुंतागुंतीचे आहे.

एक समान धार्मिक-सामाजिक संस्कृती हिंदू समाजात नांदत होती ह्यामुळे हिंदू समाज एक होता. ही एकता त्यांच्या स्वतःसाठी होती का? म्हणजे आसेतुहिमाचल पसरलेला हा समाज, आपण इतर समाजांहून भिन्न असा एक समाज आहोत असे स्वतः मानीत होता का? क्षीणपणाने का होईना अशी अस्मितेची भावना ह्या समाजात नांदत होती असे मला वाटते. विशिष्ट समाजाचे म्हणून ओळखण्यात येणारे सार्वभौम राज्य जर स्थापन झाले असेल आणि इतर राज्यांशी त्याचे राजकीय संबंध जुळून आलेले असतील, तर त्या समाजाची अस्मितेची भावना तीक्ष्ण, दृढ होईल. हिंदू समाजात चक्रवर्ती राजा असावा अशी आकांक्षा मंदपणे प्रकट झालेली आढळत असली तरी हिंदू समाजाने स्वतःला सार्वभौम राज्याचे स्वरूप कधी दिले नाही. हिंदू अस्मिता धार्मिक-सामाजिक अशीच राहिली. एकोणिसाव्या शतकात, ब्रिटिश – आणि लोकांच्या दृष्टीने ख्रिस्ती – आक्रमणानंतर आणि पाश्चात्त्य विचारधारांशी आणि मूल्यांशी परिचय झाल्यामुळे हिंदू अस्मितेला राजकीय रूप दिले पाहिजे ही आकांक्षा निर्माण झाली. पण त्याबरोबरच समग्र भारतीय समाजाच्या अस्मितेचे राजकीय प्रतीक असलेले आणि त्यांच्या उन्नतीचे, अभ्युदयाचे साधन असलेले सार्वभौम भारतीय राज्य निर्माण झाले पाहिजे ही आकांक्षाही चेतविली गेली. भारतात हिंदू बहुसंख्य असल्यामुळे हिंदू अस्मिता आणि अधिक समावेशक अशी भारतीय अस्मिता काही



अनुक्रमणिका



प्रमाणात परस्परांना पूरक होत्या. पण मूलतः ह्या परस्परविरोधी अस्मिता होत्या, आणि राहिल्या. हिंदू आणि इतर धर्मीय जमाती ह्यांच्यांत ताणतणाव असले तरी त्यांच्यांत झालेल्या आदानप्रदानामुळे येथे एक सामायिक संस्कृती निर्माण झाली आहे अशी दृष्टी आणि श्रद्धा भारतीय राष्ट्राच्या संकल्पनेमागे होती आणि ह्या समग्र समाजाला सार्वभौम राज्याचे रूप देण्याची प्रेरणा ह्या संकल्पनेतून लाभली. अलगतावादी, फुटीर मुस्लिम नेतृत्वामुळे ह्या आकांक्षेला तडा गेला तरी हिंदूंना (त्या काळी) मान्य असलेल्या राष्ट्रसभेने ह्या संकल्पनेच्या अधिष्ठानावर भारतीय प्रजासत्ताकाची स्थापना केली.

बहुविधता असणे ही समाजाची शक्ती आहे की दुर्बलता आहे?

ह्या प्रश्नात परकीय समाजाच्या आक्रमणाला टक्कर देण्याची शक्ती अभिप्रेत आहे असे मला वाटते. प्राचीन काळ सोडून दिला आणि केवळ आधुनिक काळ घेतला तर मला असे वाटते की, ह्या दृष्टीने बलिष्ठ असलेल्या समाजांत ही शक्ती एका वर्गाच्या हातात केंद्रित झालेली होती. सतराव्या ते एकोणिसाव्या शतकांतील इंग्लंड (ब्रिटन) व फ्रान्स हे ह्या बाबतीत प्रातिनिधिक समाज मानता येतील. ते विजिगीषू होते, लष्करी दृष्ट्या प्रबळ होते. जगभर त्यांनी आपली सत्ता पसरवली. पण हे त्या सबंध समाजांचे सामर्थ्य नव्हते. त्या, त्या समाजातील सत्ताधारी वर्गांचे (गव्हर्निंग क्लास) होते. हा सत्ताधारी वर्ग, बऱ्याच प्रमाणात, एकजिनसी, एकविध होता. पण देशात सर्वसाधारण जनतेला मर्यादेत ठेवण्यात आणि बाहेर आपल्या सत्तेचा विस्तार करण्यात तो यशस्वी ठरल्यामुळे ह्या जनतेत त्याचा दबदबा होता, त्याला मान्यता होती. (स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरचा भारतीय सत्ताधारी वर्ग जर ह्याच प्रमाणात यशस्वी झाला असता तर सीमेवरच्या ज्या प्रदेशांत आज अस्वस्थता आहे आणि काही प्रमाणात फुटीर वृत्ती आहे त्या प्रदेशांतील जनतेनेही भारतीय सत्ताधारी वर्गाला व भारताच्या एकतेला अशी मान्यता दिली असती असे मला वाटते.) पहिल्या महायुद्धापासून युद्धे सर्वंकष झाली आणि त्या, त्या राष्ट्रातील समग्र जनता युद्धप्रयत्नात सहभागी झाली. काही प्रमाणात हे सक्तीमुळे झाले पण बऱ्याच प्रमाणात उत्कट राष्ट्रीय भावनेमुळेही झाले. ह्या प्रकारचे युद्ध अण्वस्त्रांनंतर मानवजातीला परवडणारे नाही.

पण समाजाची शक्ती केवळ लष्करी अंगानेच प्रकट होते असे नाही. ती उत्पादनात, व्यापारात, तांत्रिक कल्पकतेत, कला-साहित्याच्या निर्मितीत, वैज्ञानिक संशोधनात, इत्यादी अनेक क्षेत्रांत प्रकट होते. ह्यासाठीही पारंपरिक बहुविधतेला छेद देणारी एक सामायिक बौद्धिक, सांस्कृतिक, सामाजिक एकविधता आवश्यक आहे. उदा. सोळाव्या शतकापासून युरोपमध्ये उदयाला आलेल्या वैज्ञानिकांच्या वर्गात किंवा भारतात नव्यन्यायाचा विकास करणाऱ्या ब्राह्मणांच्या वर्गात, त्यांचे घटक भिन्न सामाजिक-सांस्कृतिक परिसरांतून आले असले तरी, एक समान बौद्धिक संस्कृती होती.

बहुविधतेमध्ये रा.स्व. संघाने एकता शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे का? तो पुरेसा आहे का?

मला संघाच्या विचारप्रणालीविषयी फारशी माहिती नाही. सर्व हिंदूंना हिंदू म्हणून संघटित करणे हे संघाचे ध्येय आहे हे मला अर्थात् माहीत आहे. आपली प्रादेशिक, भाषिक, सांप्रदायिक, जातिजमातीशी संबंधित अस्मिता काही असली तरी हिंदू असणे ही आपली प्राथमिक, आधारभूत, प्रधान अस्मिता आहे, तिच्यापुढे इतर अस्मिता गौण आहेत अशी ही शिकवण आहे.

हिंदू बहुविधतेमध्ये एकता शोधायचा प्रयत्न करण्याचे कारण नाही. हिंदू समाजामध्ये सांस्कृतिक-सामाजिक एकता आहेच. ही एकता दडलेली आहे असे नाही. ती उघड आहे. एक सामायिक धार्मिक-सामाजिक पर्यावरणात नांदण्यातून आणि त्याच्यातून जीवनरस शोषून घेण्यातून निर्माण झालेली ही एकता आहे.

एकतेचे काही मुद्दे काढून त्या आधारे संघाने हिंदू समाजाचे संघटन करण्याचे ठरविले – ही शक्यता कितपत आहे? मर्यादा कोणत्या?

एकतेचे काही मुद्दे घेऊन त्या आधारे हिंदू समाजाचे संघटन करण्यात काही स्वारस्य आहे असे मला वाटत नाही. हिंदू समाजामध्ये स्वाभाविक एकता आहे, आणि ती जैव (ऑर्‌गॅनिक) एकता आहे, शेकडो, हजारो वर्षांच्या सांस्कृतिक, सामाजिक प्रक्रियेतून निर्माण झालेली, एखाद्या वटवृक्षाच्या एकतेसारखी असलेली अशी ती एकता आहे. काही मुद्दे घेऊन त्यांच्यावर आधारलेली, एखाद्या कामगारसंघटनेची एकता असते त्या स्वरूपाची, ती यांत्रिक एकता नाही.





असे संघटन करण्याची जरूरी नाही असेही मला वाटते. ब्रिटिश अमदानीच्या (स्थूलमानाने) उत्तरार्धात प्रभावी मुसलमानी नेतृत्व हिंदूंविरुद्ध आक्रमक होते, ब्रिटिश सरकार मुसलमानांच्या कलाने पक्षपाती होते आणि ह्यामुळे अनेक प्रसंगी हिंदू जीवित आणि प्रतिष्ठा धोक्यात येत होती. त्यावेळी स्वतःच्या संरक्षणासाठी आणि आततायी मुसलमानांच्या गुंडगिरीचा प्रतिकार करण्यासाठी हिंदूंनी संघटित झाले पाहिजे असे अनेक हिंदूंना वाटले तर ते समजण्यासारखे होते आणि काही संदर्भात आवश्यक होते असे मला वाटते. पण अशा संघटना तात्कालिक होत्या आणि काही सत्प्रवृत्त मुसलमान जर त्यांचा न्याय्य हेतू ओळखून त्यांत सामील व्हायला पुढे आले असते तर त्यांना त्यांत प्रवेश नाकारणे अयोग्य ठरले असते. पण आज परिस्थिती पूर्णपणे पालटली आहे. इतर भारतीय धार्मिक जमातींपासून स्वतःचे संरक्षण करण्यासाठी कोणत्याही भारतीय धार्मिक जमातीला संघटित होणे आवश्यक राहिलेले नाही. विशेषतः हिंदू जमातीला. आज खरा प्रश्न कायदा आणि सुव्यवस्था निःपक्षपातीपणे राखणारी आणि कायद्याच्या मर्यादेतच आपल्या दंडशक्तीचा वापर करणारी जबाबदार पोलिसयंत्रणा आपण येथे कशी स्थिर करू शकू हा आहे. हा सर्व धर्मांच्या भारतीय नागरिकांपुढे असलेला अत्यंत जिव्हाळ्याचा प्रश्न आहे; केवळ हिंदू असलेल्या नागरिकांपुढचा नाही. त्याची विशेष निकड कोणाला असली तर ती धार्मिक अल्पसंख्यांकांना आहे, बहुसंख्यांकांना नाही.

हिंदू जमातीमध्ये जे स्वाभाविक संघटन आहे ते धार्मिक आहे आणि सामाजिक आहे. उदा. वारकऱ्यांच्या वाऱ्या किंवा स्थानिक, प्रादेशिक, भारतीय तीर्थक्षेत्रांची व्यवस्था ही धार्मिक संघटनेची (काही) रूपे आहेत. जातिनिहाय पारंपरिक सामाजिक व्यवस्था आहे. ह्याच्या पलीकडे जाणारे असे हिंदू संघटन जर कुणाला अभिप्रेत असेल तर त्याची उद्दिष्टे, साध्ये काय असतील हा प्रश्न उपस्थित होतो. एकतर हिंदूंचे संघटन करायचे तर इतर भारतीय धार्मिक जमातींना त्याच्यातून वगळावे लागेल. हिंदू संघटनेचे पुरस्कर्ते असे म्हणू शकतील, प्रामाणिकपणेही, की हे त्यांच्याविरुद्ध असलेले संघटन नाही; फक्त हे त्यांच्यासाठी नाही. तरीही हिंदू संघटनेची उद्दिष्टे काय आहेत हा प्रश्न उरतो.

जे भारतीय प्रजासत्ताक राज्य आहे त्याचे घटक सर्व धर्मांचे भारतीय नागरिक आहेत; भारतीय धार्मिक जमाती हे त्याचे घटक नाहीत. धार्मिक अल्पसंख्यांकांना सांस्कृतिक सुरक्षितता वाटावी ह्यासाठी काही सवलती त्यांना देण्यात आल्या आहेत. मागासलेल्या हिंदू जातींसाठी शैक्षणिक सवलती आणि शासकीय सेवांत आरक्षण यांची तरतूद करण्यात आली आहे. यापलीकडे जातीजमातींचा निर्देश राज्यघटनेत नाही. राज्यकारभाराची उद्दिष्टे स्थूलमानाने संरक्षण, कायदा व सुव्यवस्था, आर्थिक विकास आणि सामाजिक न्याय ही आहेत. राज्यव्यवहारात कोणत्याही जमातीच्या हितसंबंधांना स्थान नाही. मग प्रश्न असा उपस्थित होतो की, राजकीय क्षेत्रात हिंदूंचे हिंदू म्हणून संघटन करण्याचे प्रयोजनच काय?

खरा प्रश्न, मला वाटते, राष्ट्रवादाचा आहे. भारतीय समाजाच्या आजच्या विस्कळीत, बेशिस्त, स्वार्थाला प्राधान्य देणाऱ्या अवस्थेत विधायक अशी राष्ट्रवादाची भावना जर प्रखर स्वरूपात ह्या समाजात फैलावली तर ते खूपच हितकर ठरेल यात शंका नाही. विधायक राष्ट्रवादाचा अर्थ मी असा करीन : एकतर ह्या राष्ट्रवादाचा रोख कोणत्याही विशिष्ट समाजाविरुद्ध नाही. कोणत्याही समाजाला हा राष्ट्रवाद कायमचा, इतिहासदत्त शत्रू असे मानीत नाही. भारतीय असण्याचा अभिमान, भारताच्या उज्ज्वल भवितव्यावरील निष्ठा, राष्ट्राच्या हिताला, प्रतिष्ठेला प्राधान्य देऊन स्वतःच्या हिताला गौण लेखण्याची स्थायी वृत्ती, सह-भारतीयांविषयी जिव्हाळ्याची भावना, (इ.) हे ह्या राष्ट्रवादाचे घटक असतील.

भारतात असा राष्ट्रवाद हिंदूंमध्ये स्वाभाविकपणे चेतविता येईल, इतर धार्मिक जमातीत ते करणे दुर्घट, अशक्यप्राय आहे असे अनेकांना वाटते. (त्यांचा युक्तिवाद असा :)* 'हा देश हिंदूंचा आहे, त्यांची पुण्यभूमी आहे, त्यांचा सारा सांस्कृतिक, सामाजिक इतिहास, त्यांचे वांशिक स्मरण – ज्यातून एकता निर्माण होते – ह्या देशाशी निगडीत आहे. इतर धार्मिक जमातींचे तसे नाही, त्यांचे ऐतिहासिक स्मरण इतर भूमींशी निगडीत आहे आणि म्हणून त्यांना त्या भूमींचा लळा आहे, त्यांची निष्ठा त्या भूमींशी संलग्न आहे. भारतीय स्वातंत्र्याच्या लढ्यात काही गोष्टींचा प्रत्यय आला. सन्मान्य अपवाद वगळता भारतीय ख्रिस्ती समाज आंदोलनापासून अलिप्त राहिला. मुसलमान जमातीने प्रथमपासून भारतीय

* येथील कंसातला मजकूर व अवतरण चिन्हे ही आमची भर आहे – संपादक

अनुक्रमणिका

राष्ट्रवादाचा अव्हेर केला, अलगतावाद जोपासला, अखेरीस आक्रमक वृत्तीचा अवलंब करून देशाची फाळणी घडवून आणली. आपण भारताचे स्वाभाविक राज्यकर्ते आहोत असेच मुसलमानांचे ऐतिहासिक स्मरण आहे. आम्ही सत्ताधीश असू, हिंदूंना कनवाळूपणे वागवू पण त्यांनी दुय्यम दर्जा स्वीकारला पाहिजे; 'झिम्मी' – संरक्षित जमात – म्हणून राहिले पाहिजे, सत्तेत सहभाग मागता कामा नये. जर लोकशाही व्यवस्थेमुळे बहुसंख्यांक हिंदूंकडे सत्ता जाणार असेल तर ती व्यवस्थाच आम्हाला नको, आम्ही जेथे बहुसंख्य आहोत तेथे आम्ही आमचे राज्य करू, ह्या मुसलमानांच्या वृत्तीतून पाकिस्तान निर्माण झाले. मुसलमानांची ही वृत्ती सहजी बदलेल असे नाही. ती खोलवर रुजलेली वृत्ती आहे. ते ह्या देशात राहतील; पण ह्या देशाचे असणार नाहीत.' तेव्हा भारतीय राष्ट्रवादात ते मनापासून सहभागी होणार नाहीत. भारतीय राष्ट्रवाद हा बव्हंशाने हिंदू राष्ट्रवाद राहील.' अनेक हिंदूंची ही भूमिका आहे हे मला माहीत आहे. पण अनेक कारणांमुळे मला ती पटत नाही. कारणे अशी : (१) हिंदूंनी इतिहासाचे ओझे आतां फेकून द्यावे असें मला वाटते. ज्याच्यात हिंदू बहुसंख्य आहेत – मोठ्या प्रमाणात बहुसंख्य आहेत – असे देशव्यापी सार्वभौम राज्य आता स्थापन झाले आहे. हे राज्य स्थिर, समर्थ, कार्यक्षम कसे करता येईल ही आता चिंता असली पाहिजे. ह्या दृष्टीने भारतीय राष्ट्राची पायाभरणी झाली पाहिजे. (२) कोट्यवधी संख्येचा समाज जर ह्या देशात अलिप्त वृत्तीने राहू लागला, प्रसंगी विरोधात जाईल अशी कायमची शक्यता, संभवनीयता राहिली तर भारतीय राष्ट्र पोखरलेले, दुबळे राहील. तेव्हा हा समाज (आणि भारतात राहणारे सर्व अल्पसंख्य धार्मिक समाज) समरसतेने राष्ट्रीय जीवनात सहभागी होऊं शकतील अशी योजना जाणीवपूर्वक करणे हे हिंदू समाजाच्या भवितव्याच्या दृष्टीनेही आवश्यक आहे. (३) ही समरसता नव्याने निर्माण करावी लागणार आहे असेही नाही. सामाजिक वास्तवाचे ते एक अंग आहे. खेड्यापाड्यात राहणारे मुसलमान स्थानिक जीवनाशी पूर्णपणे समरस असलेले, त्यात आपला वाटा स्वाभाविकपणे उचलणारे असे असतात. मुसलमान म्हणून आपली वेगळी अस्मिता आहे, इ. जाणीव त्यांच्यात शिक्षणक्रमातून, जमाते इस्लामी, इ. संघटनांच्या प्रचारातून निर्माण होते. स्थानिक मुसलमानांची पाळेमुळे, शेकडो वर्षांच्या वहिवाटीमुळे, स्थानिक लोकजीवनात खोलवर रुजलेली असतात. ज्या प्रकारे ते आपला धर्म पाळतात त्याचा आणि स्थानिक जीवनातील त्यांच्या सहभागाचा कुठेही संघर्ष येत नाही. ह्या भक्कम पायावर सामायिक भारतीय राष्ट्रवाद आधारता येईल. (४) आपल्याला या राज्यात समानतेने, सन्मानाने, न्यायाने वागविण्यात येते हा जर कोणत्याही जमातीचा नित्याचा अनुभव असेल, आपल्या मुलाबाळांचे भवितव्य ह्या देशात सुरक्षित आहे असा विश्वास तिला असेल तर जुनी अढी विसरून कालांतराने का होईना ती जमात ह्या देशातील समाजाशी एकरूप होईल. धार्मिक विचारप्रणालीच्या आवाहनाची ताकद मी कमी मानतो असे नाही. पण तिच्यावर मात करून ज्यांच्या योगे भारतात एकात्म, बहुधर्मीय असे राष्ट्र उभारता येईल असे समर्थ, अनुकूल घटकही उपलब्ध आहेत.

केवळ हिंदूंची संघटना बांधण्याच्या प्रयत्नामुळे सामायिक राष्ट्राची बांधणी होण्याच्या प्रक्रियेत मोठाच अडथळा निर्माण होतो असे मला वाटते.

संघटित हिंदू समाज ही अवस्था असू शकते?

ही अवस्था शक्य आहे पण भारताच्या भवितव्याच्या दृष्टीने ती इष्ट नाही असे मला वाटते. कारण अशा संघटनेमुळे संघटित हिंदू समाज इतरांविरुद्ध उभा ठाकेल. त्यांतून जे ताणतणाव निर्माण होतील ते भारतीय समाजाच्या दृष्टीने घातक ठरतील.

पाश्चात्य विचारांच्या आधारे निर्माण झालेली लोकशाही संकल्पना, व्यक्तिस्वातंत्र्य, (व्यक्तीचे नैसर्गिक) अधिकार, इ. यांना हिंदू समाजरचनेत, हिंदू समाजमानसात काय स्थान आहे?

हिंदू समाजामध्ये अशा प्रकारची – (लोकशाही, वगैरे) – परंपरा आहे का?

व्यक्तीची स्वायत्तता, तिचे 'नैसर्गिक' अधिकार, ह्या मूल्यावर आधारलेली लोकशाही व्यवस्था ही मूल्ये आधुनिक पश्चिम युरोपीय समाजात प्रथम उदयाला आली आणि स्थिर झाली ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे. पण ही स्वाभाविक मानवी मूल्ये आहेत, म्हणजे मानवी प्रकृतीला ज्यांचे स्वाभाविकपणे आवाहन होईल अशी ही मूल्ये आहेत. पारंपरिक

युरोपीय समाजाच्या – मध्ययुगीन किंवा प्राचीन युरोपीय समाजाच्या – मानसिकतेत त्यांना स्थान नव्हते. हिंदू परंपरेतही त्यांना स्थान नव्हते.

पण ह्याबरोबरच हे म्हटले पाहिजे की, युरोपमध्ये स्टोइक पंथ, ख्रिस्ती धर्म इत्यादींनी माणसांना ह्या मूल्यांची जाणीव होईल आणि त्यांना माणसांची मान्यता लाभेल ह्याची पूर्वतयारी केली. एक माणूस म्हणून मी जगाचा नागरिक आहे (अथेन्सचा नागरिक हे माझे संपूर्ण स्वत्व नव्हे), ही स्टोइक घोषणा व्यक्तिवादी घोषणा आहे. सर्व माणसांसाठी खुला असलेला ख्रिस्ती धर्म, माणसाचा आत्मा हा ईश्वराच्या प्रतिमेत घडविण्यात आला आहे आणि म्हणून मानवी व्यक्तीच्या अंगी, त्याच्यापासून कधीही हिरावून घेता येणार नाही अशी प्रतिष्ठा आहे, हा संदेश देतो. भारतातही वेदान्ती दर्शनात, त्याचप्रमाणे बौद्ध, सांख्य इ. श्रमण दर्शनांत शुद्ध आत्मा हे माणसाचे मूलभूत स्वरूप आहे आणि ते सर्व सामाजिक भेदांच्या पलीकडे असलेले असे स्वरूप आहे ही समतावादी शिकवण आढळते. भक्तिमार्गी वारकरी संप्रदायामुळे ही शिकवण महाराष्ट्रातील जनतेच्या मानसात रुजलेली आहे. पण व्यक्तिस्वातंत्र्य, मानवी समता, इ. मूल्यांची निखळ स्वरूपातील ओळख, त्यांना लाभलेली मान्यता ही आधुनिक पाश्चात्त्य समाजाची वैशिष्ट्ये आहेत. पाश्चात्त्य संस्कृतीशी परिचय झाल्यावर हिंदू सुशिक्षित वर्गाने या मूल्यांचा आदराने स्वीकार केला आणि सामाजिक व्यवहाराला हळूहळू वेगळे वळण द्यायला प्रारंभ केला ही अर्थपूर्ण गोष्ट आहे असे मला वाटते. भारतीय मुसलमानांनीं तसे का केले नाही हे एक कोडे आहे. सुशिक्षित हिंदू ह्या मूल्यांविषयी स्वागतशील राहिले ह्यातून हिंदू बौद्धिक-सामाजिक परंपरा ह्या मूल्यांना अनुकूल होती हे सूचित होते असे मला वाटते. पाश्चात्त्य देशांतही ही मूल्ये जनमानसात स्थिर होण्याला आणि त्यांना अनुसरून सामाजिक व्यवहारात परिवर्तन घडवून आणण्याच्या प्रक्रियेला प्रारंभ व्हायला तीन शतके लोटावी लागली.

हिंदू ethos कोणता? त्या ethos शी संघाचे काम कितपत सुसंगत/विसंगत?

ह्या प्रश्नाचे झटपट दिलेले उत्तर असे : सामाजिक दृष्ट्या, हिंदू माणसाची वृत्ती स्वतःच्या कुटुंबाशी आणि जातीशी, जमातीशी तादात्म्य पावून तिच्या परंपरेचे पालन करण्याची आहे. वैयक्तिक दृष्ट्या, साधारणधर्माची – अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह इ. – ओढ त्याला आहे. संत, संन्यासी इ. हे त्याचे आदर्श असतात, त्यांच्याविषयी खोल पूज्यभाव त्याच्या ठिकाणी असतो. पारंपरिक परिभाषेत बोलायचे तर, क्षात्रगुणांपेक्षा ब्राह्मगुणांचे आकर्षण त्याला आहे. शौर्य नाही असे नाही. पण शौर्य पराक्रमात, इतरांना पादाक्रांत करून अंकित करण्यात प्रकट होत नाही तर आत्मसंरक्षणार्थ निकराने लढून प्राणार्पण करण्यात होते. स्त्रियांची वृत्ती अशीच आहे:

श्रीपार्वती तप करी हिमपर्वती ती।
की विस्तवात हसल्या बहु राजपूती।।

मला वाटते की, संघाचे उद्दिष्ट ब्राह्म धर्माच्या जागी क्षात्रधर्म प्रस्थापित करण्याचे आहे. हिंदूंमध्ये पराक्रमी, विजिगीषू वृत्ती जोपासण्याचे आहे. एका बाजूला बलदंड, उत्साही, युयुत्सू व्यक्ती आणि दुसऱ्या बाजूला ह्या व्यक्तींचे प्रतिनिधित्व करणारा आणि सर्वतोपरी नियमन करणारा सर्वोच्च नेता असे समाजाचे सैनिकी चित्र संघाला अभिप्रेत असावे असे दिसते. व्यक्ती बलिष्ठ असतील पण शिस्तप्रियही असतील.

संघ हिंदूंमध्ये रुजवू पहाणारा ethos पारंपरिक हिंदू ethos नाही. संघ हिंदू मनोवृत्तीचे आधुनिकीकरण करू पहात आहे असे मला वाटते. यशस्वी आधुनिक जीवन उभारायचे तर एकतर व्यक्ती परंपरेच्या कोषातून बाहेर आली पाहिजे आणि स्वतःच्या हिंमतीवर निर्णय घेण्याची, त्याचा पाठपुरावा करण्याची आणि त्याच्या परिणामांची जबाबदारी स्वीकारण्याची तिची कुवत असली पाहिजे. दुसऱ्या बाजूला, अशा व्यक्तींच्या समूहाने सामाजिक शिस्त अंतःप्रेरणेने पाळली पाहिजे. सैनिकी वृत्ती आधुनिक जीवनाला आधारभूत होऊ शकत नाही. फक्त आणीबाणीच्या प्रसंगी ती अपरिहार्य असते. जबाबदार व्यक्तिस्वातंत्र्य हा आधुनिक जीवनाचा आधार आहे. त्याच्याशी एकचालकानुवर्तित्व सुसंगत नाही.

जातिप्रथेचे interpretation वेगवेगळे आहे. जातीनिर्मूलन म्हणजे काय? रा.स्व. संघ आणि जातिप्रथा

सामाजिक संघटनेचे 'जाती' हे रूप आपल्या इतक्या परिचयाचे आहे की त्याचे विवरण करायचे कारण नाही. 'जात' म्हणजे नेमके काय, जाती कधी अस्तित्वात आल्या, त्या टिकून का राहिल्या, त्यांनी सामाजिक हिताच्या दृष्टीने काय साधले,

काय गमावले हे समाजशास्त्रज्ञांचे प्रश्न आहेत. त्यांनी काहीच साधले नाही असे मला वाटत नाही कारण तसे असते तर त्या इतक्या चिवटपणे टिकून राहिल्या नसत्या.

जेव्हा सबंध हिंदू समाजातील बहुसंख्य व्यक्ती जातींचा विचार न करता विवाहसंबंध जोडतील तेव्हा, त्यातूनच जातींचे निर्मूलन घडून येईल असे मला वाटते. अशी स्थिती हिंदू समाजात निर्माण व्हायला वेळ लागेल. पण आज सामाजिक बदल झपाट्याने होत आहे ही गोष्टही ध्यानात घेतली पाहिजे. ह्यासाठी 'खालच्या' जातीत शिक्षणाचा प्रसार झाला पाहिजे आणि त्यांचे राहणीमान निदान (आजच्या) कनिष्ठ मध्यमवर्गाच्या राहणीमानाइतके उंचावले पाहिजे.

आज जनमानसात जातिसंस्थेला धार्मिक प्रामाण्य राहिले आहे असे मला वाटत नाही.

आज कनिष्ठ जातींनी परंपरेने उच्च मानल्या गेलेल्या आणि आर्थिक-सांस्कृतिक दृष्ट्या प्रगत असलेल्या जातींविरुद्ध उठाव केला आहे असे चित्र आहे. त्याच्यामागच्या आकांक्षा उच्च जातींनी समजून घेतल्या पाहिजेत आणि सहकार्याचा आणि साहाय्याचा हात पुढे केला पाहिजे. उदा. आरक्षणाच्या मागणीला विरोध करता कामा नये. पण आरक्षणालाही व्यापक समाजहिताच्या दृष्टीने काही मर्यादा घालावी लागेल हे मागणी करणाऱ्यांना समजावून सांगावे लागेल.

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ जातीप्रथेच्या विरुद्ध आहे अशी माझी समजूत आहे.



भारताची एकात्मता

डॉ. बा.य. देशपांड्यांचा एक प्रश्न असा : "भारतीय समाज प्राचीन काळापासून बहुविध स्वरूपाचा होता असे प्रा. रेगे म्हणतात. पण त्या काळी हा बहुजिनसी समाज कशाच्या आधारे एकत्र होता हा प्रश्न अनुत्तरित राहतो... (समाजात पूर्वीच्या काळी विभाजन आजच्यापेक्षा अधिक स्पष्टपणे दिसत असताना) भारत त्याकाळी एकसंध राष्ट्र म्हणून राहिला असे जे म्हटले जाते ते कशाच्या आधारावर...?" ह्या संदर्भात, हिंदू समाजाने इतिहासात कधीही समाजव्यापी असे राज्य निर्माण केले नाही, अनेक लहानमोठी हिंदू राज्ये ह्या देशात नांदत होती असा इतिहास आहे, असे मी जे म्हटले आहे त्याकडे देशपांडे लक्ष वेधतात आणि "ह्या ऐतिहासिक वास्तवावर भारतीय एकत्व, ... वा अस्मिता (identity) याला कोणता आधार आहे" असा प्रश्न उपस्थित करतात.

माझे उत्तर असे की, इतिहासात भारत बहुविध असूनही एक होता की नाही, भारतीय अस्मितेची जाणीव भारतीयांत पसरलेली होती की नाही, हा एक प्रश्न आहे आणि त्यावेळी भारत हे एक राष्ट्र होते की नाही हा वेगळा प्रश्न आहे. बहुविध भारतात जी एकता नांदत होती ती सांस्कृतिक एकता होती. ह्या संस्कृतीचे अनेक पदर होते. धर्म हा एक महत्वाचा पदर होता. नैतिक, आध्यात्मिक आदर्श, सामाजिक संघटनांची रूपे (उदा. जात, ग्रामसंस्था), भाषा, साहित्य, शिल्पकला, वास्तुकला, संगीत, वेषभूषा, कारागिरी स्वयंपाकाच्या पद्धती, दैनंदिन जीवनाचा तपशील, एकमेकांत होणारे आदानप्रदान, ख्यालीखुशालीचे प्रकार असे अनेक घटक एकत्र येऊन एक संपन्न सांस्कृतिक रसायन येथे निर्माण झाले होते आणि त्याच्यावर भारतीयत्वाची मुद्रा होती. वैदिक, बौद्ध, जैन इ. धर्मपंथ भिन्न होते आणि त्यांच्यांत संघर्ष होता ह्यात शंका नाही. पण संवादही होता आणि समान परिभाषा असल्यामुळे हा संवाद शक्य होता. जडवादी चार्वाकही ह्या संवादात सहभाग घेऊ शकत असे. बौद्ध तत्त्ववेत्ते आणि भिक्षू असा सहज संवाद प्लेटो किंवा सिनिक किंवा स्टोइक यांच्याशी करू शकले नसते. एक वेगळी परिभाषा, एक वेगळा संकल्पनात्मक व्यूह त्यासाठी त्यांना शिकून घ्यावा लागला असता. भारतीयांनी इतरांपासून काही गोष्टी जरूर स्वीकारल्या – उदा., गांधारशिल्पात ग्रीकोरोमन प्रभाव जाणवतो – पण त्या स्वतःच्या संस्कृतीत रिचविल्या.

ग्रीक – 'हेलेनिक' – संस्कृती अशीच एक वैशिष्ट्यपूर्ण संस्कृती होती. हेलेन जनसमुदायाला स्वतःच्या सांस्कृतिक अस्मितेची जाणीव होती; इतर जन त्यांच्यादृष्टीने 'बार्बेरिअन्स' होते. पण हा जनसमुदायही अनेक नगरराज्यांत विभागला

गेला होता. सबंध ग्रीक जमातीचे असे एक राज्य नव्हते. सांस्कृतिक एकतेचे आणि अस्मितेचे आणखी एक उदाहरण म्हणजे पश्चिम युरोपला व्यापणारे 'ख्रिश्चनडम्'. सबंध ख्रिस्ती जनसमुदाय एकछत्री राज्यात समाविष्ट व्हावा अशी आकांक्षा 'होली रोमन एम्पायर' ह्या संकल्पनेद्वारा व्यक्त होताना आढळली तरी असे साम्राज्य कधी स्थापन झाले नाही. ('चक्रवर्ती राजा' ह्या भारतीय संकल्पनेतूनही अशीच आकांक्षा व्यक्त होते.) ही सामायिक ख्रिस्ती संस्कृती युरोपिअन समाजाला पायाभूत आहे आणि तिच्यावर 'आधुनिक' संस्कृतीचे आरोपण झाले आहे. पारंपरिक भारतीय संस्कृतीही भारतीय समाजाला अशीच पायाभूत आहे. पण सबंध भारतीय समाजाला सामावून घेणारे राज्य, ब्रिटिश अंमलापूर्वी भारतात कधी स्थापन झाले नव्हते, ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे. भारताला व्यापणारे एक राज्य नव्हते म्हणून भारतीय एकता आणि अस्मिता अशी गोष्टच नव्हती असे मानणे गैर ठरेल.

'राष्ट्र' ही संकल्पना आणि एक राष्ट्र ह्या स्वरूपात होणारे जनसंघटन ह्या आधुनिक गोष्टी आहेत. साधारणपणे पंधराव्या, सोळाव्या शतकापासून जनसमुदाय राष्ट्रे म्हणून युरोपमध्ये संघटित होऊ लागले. भौगोलिक संलग्नता, समान भाषा, समान धर्मपंथ, ऐतिहासिक सातत्याची जाणीव हे घटक राष्ट्रबांधणीला अनुकूल, आधारभूत असले तरी एखादा जनसमुदाय राष्ट्र म्हणून स्थिर होण्यासाठी तो एकछत्री राज्यात समाविष्ट झालेला असणे आवश्यक असते. असे एकछत्री राज्य हे प्रथमतः एकतंत्री राजाच्या (absolute monarch) रूपात मूर्त झालेले दिसते. सरंजामी सरदारांची स्थानिक सत्ता नष्ट करून जेव्हा राजाचा सबंध प्रदेशावर अंमल बसतो तेव्हा राष्ट्रीयत्वाच्या भावनेत अंतर्भूत असलेली एकतेची जाणीव बळकट होते. आता राजा आणि देश (King and Country) ही निष्ठेची अंतिम केंद्रे बनतात. 'राष्ट्र' आणि व्यक्ती ह्यांच्या दरम्यान असलेल्या सर्व संस्था, संघटना गौण ठरतात. इंग्लंड (आणि नंतर ग्रेट ब्रिटन), फ्रान्स ही अशी राष्ट्रे होती. जर्मन जनसमुदायाला आपल्या भाषिक, सांस्कृतिक आणि प्रादेशिक एकतेची जाणीव होती पण १९व्या शतकापूर्वी अनेक लहान राज्यांत विखुरलेल्या जर्मन जनतेत राष्ट्रीयत्वाची भावना होती असे म्हणणे कठीण आहे. १९व्या शतकापासून भाषिक आणि प्रादेशिक अस्मिता असलेल्या जनसमुदायांत राष्ट्र म्हणून जगण्याची आकांक्षा स्फुरू लागली. राष्ट्र असण्याचे चिन्ह म्हणजे त्या, त्या जनसमुदायाचे स्वतंत्र असे राज्य असणे. हा 'स्वयंनिर्णया'चा हक्क सर्वमान्य झाला. भारताविषयी बोलायचे तर राष्ट्रीयत्वाची भावना आपण ब्रिटिशांपासून आणि युरोपच्या आधुनिक इतिहासापासून शिकलो. इंडियन नॅशनल काँग्रेसची स्थापना (१८८५) हे ह्या नवीन भावनेचे पहिले स्फुरण होते. पण ब्रिटिश काळापूर्वी भारतीय अस्मिता अशी गोष्ट नव्हती हे म्हणणे विक्षिप्त ठरेल. 'दुर्लभम् भारते जन्म' ह्यात प्रकट झालेला अभिमान आणि संतोष हा भारतीय अस्मितेच्या जाणिवेचा एक आविष्कार आहे.

मे.पुं. रेगे

(*प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान*, पृ. १९८-१९९)



आरक्षणाची समस्या

भारतीय समाजरचनेचा जो ढाचा होता त्याच्यामुळे भारतीय समाजाच्या अनेक विभागांना जातिजमातींना – ज्ञान संपादन करण्यापासून, उत्पादक कौशल्ये संपादन करण्यापासून – वंचित ठेवण्यात आले. त्यामुळे त्या सांस्कृतिक दृष्ट्या, आणि ह्याचा परिणाम म्हणून आर्थिक दृष्ट्याही, अप्रगत राहिल्या. हा भूतकालात त्यांच्यावर झालेला अन्याय आहे आणि ह्या अन्यायाचे निराकरण करण्यासाठी ह्या जातीजमातींतील व्यक्तींना आरक्षण दिले पाहिजे असा युक्तिवाद अनेकदा करण्यात येतो. जाणीवपूर्वक करण्यात आलेल्या कृत्यामुळे जर एखाद्या व्यक्तीचे नुकसान झाले असेल तर त्याची भरपाई मिळण्याचा हक्क तिला प्राप्त होतो. ही भरपाई तिला मिळणे हा तिच्यावर करण्यात आलेला अनुग्रह (favour) नसतो. ही भरपाई तिला लाभणे न्याय्य असते. मागास जातीजमातींतील व्यक्तींना आरक्षण लाभणे ही पूर्वी ह्या

अनुक्रमणिका

जातीजमातींवर झालेल्या अन्यायाची, अशा स्वरूपाची न्याय्य भरपाई आहे. ह्यावर अशी शंका घेण्यात येईल की, एखाद्या व्यक्तीचे जर अन्याय्य नुकसान झाले असेल तर न्यायाच्या पुनःस्थापनेसाठी जी भरपाई द्यायची ती त्या व्यक्तीला – जिचे नुकसान झाले आहे त्या व्यक्तीला – दिली पाहिजे. मागास जातीजमातींतील ज्या व्यक्तींवर पूर्वी अन्याय झाला त्या व्यक्ती आता नाहीत. त्यांना भरपाई देता येणार नाही. अन्य व्यक्तींना, पूर्वीच्या व्यक्तींचे वंशज असलेल्या का होईना पण त्यांच्याहून भिन्न असलेल्या व्यक्तींना, जर भरपाई म्हणून काही देण्यात आले तर ते न्यायाच्या तत्त्वाला धरून होणार नाही. असे करण्याचे समर्थन जर करायचे असेल तर न्यायाच्या तत्त्वाला आवाहन करून ते करता येणार नाही; त्याचे अन्यप्रकारे समर्थन करावे लागेल. ह्याचा प्रतिवाद अनेकदा असा करण्यात येतो की, पूर्वी ज्या व्यक्तींवर अन्याय झाला त्या विशिष्ट जातीजमातींच्या घटक होत्या म्हणून झाला. विशिष्ट जातीजमातींचे सदस्य असणे हे त्या अन्यायाचे कारण होते. त्यामुळे त्याच जातीजमातींचे आज जे सदस्य आहेत त्यांना भरपाई मिळणे न्याय्य ठरते.

ह्या युक्तिवादात कितपत तथ्य आहे? जातीची अशी, एका जनसमूहाची अशी अस्मिता, तदेवता (identity) असते असे त्यांत गृहीत धरले आहे. पूर्वी ज्या व्यक्तींवर अन्याय झाला तो, काही प्रमाणात, ज्या जातींच्या त्या व्यक्ती घटक होत्या त्या जातींवर झालेला अन्याय होता. (कारण त्या जातींचे सदस्य म्हणून त्या व्यक्तींवर अन्याय झाला होता.) तेव्हा ह्या जातींना, त्यांचे घटक असलेल्या व्यक्तींच्या द्वारे, भरपाई मिळणे न्याय्य ठरते. सामान्यपणे आपण असे मानतो की ज्यांना न्याय मिळतो किंवा ज्यांच्यावर अन्याय होतो त्या व्यक्ती असतात. समजा एखाद्या व्यक्तीवर अन्याय झाला व त्याची तिला अनेक वर्षांनी भरपाई मिळाली तर त्यात काही गैर आहे असे आपण मानीत नाही कारण ज्या व्यक्तीवर अन्याय झाला तिलाच भरपाई मिळाली आहे. ह्याच न्यायाने असे म्हणता येईल का की ज्या जातीवर अन्याय झाला तिलाच, शेकडो वर्षांनी का होईना, भरपाई मिळाली आहे.

एखाद्या जमातीवर, जनसमुदायावर अन्याय झाला आहे असे मानण्यात येते व त्या जमातीला अन्यायाचे निराकरण म्हणून भरपाई देण्यात येते असे दाखले (precedents) आहेत. उदा. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात जर्मनांनी (जर्मन सरकारने, नाझी पक्षाने, इ.) ज्यू जमातीचे जे शिरकाण केले त्याची भरपाई म्हणून महायुद्धानंतर पश्चिम जर्मन सरकारने इस्राइलला बरीच भरपाई दिली. ह्यात एका जनसमूहाने – जर्मनीने – दुसऱ्या जनसमूहावर – ज्यू जमातीवर – अन्याय केला आणि त्या जनसमूहाने दुसऱ्या जनसमूहाला भरपाई दिली असे अभिप्रेत आहे. एक जनसमूह अन्यायाचा कर्ता असू शकतो, एक जनसमूह अन्यायाचा बळी असू शकतो, भरपाई मिळावी असा दावा करू शकतो असे मानण्यात कितपत तथ्य आहे?

हा बिकट प्रश्न आहे. येथे फक्त माझे प्राथमिक मत मला मांडता येईल : अन्यायाचे कर्ते, त्याचे बळी आणि हक्कदार ह्या प्रथमतः व्यक्ती असतात. पण काही मर्यादित संदर्भात, दुय्यम प्रकारे, जनसमूहही अन्यायाचे कर्ते, बळी इ. असू शकतात. एखाद्या जनसमूहाची अस्मितेची जाणीव जर तीव्र असली आणि त्या जनसमूहात आणि तिच्या अस्मितेच्या जाणिवेत ऐतिहासिक सातत्य असले तर तो जनसमूह ही एक अतिव्यक्ती (super-individual) आहे असे मानता येईल. भारतातील जाती-जमाती हे अशा स्वरूपाचे, ज्यांची आंतरिक अस्मिता अतिशय दृढ आहे असे आहेत ह्यात शंका नाही. तेव्हा आपल्यावर पूर्वी अन्याय झाला ह्या आधारावर जर त्यांनी भरपाई मागितली तर ते रास्त ठरेल. तरीही मागासलेल्या जातीजमातींतील व्यक्तींना आरक्षण का द्यावे ह्या प्रश्नाच्या संदर्भात ह्या जनसमूहावर पूर्वी झालेल्या अन्यायाचा मुद्दा गौण ठरतो असे मला वाटते. आज ज्या व्यक्ती आहेत त्यांना न्याय कसा देता येईल हा प्रधान प्रश्न आहे.

मे.पुं. रेगे

(*प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान* : पृ. १९९-२०१.)



स्त्रीशिक्षणाचा प्रश्न – एक संभाव्य तोडगा

मे. पुं. रेगे

आपल्या समाजाचा मध्यमवर्ग घेतला – उच्चमध्यमवर्ग आणि मध्यम-मध्यमवर्ग हे घेतले – तर त्यांच्या संदर्भात स्त्रीशिक्षणाचा प्रश्न सुटल्यासारखा झाला आहे. म्हणजे मुलींना मुलांसारखे आणि मुलांइतकेच शिक्षण द्यावे हे सर्वमान्य झाल्यासारखे झाले आहे. मुलींना शिकविले तर त्या भावी आयुष्यात स्वावलंबी होतील; त्यांची लग्ने जुळविताना, त्या शिकलेल्या आहेत आणि म्हणून संसार करताना नोकरी करून त्या संसाराला हातभार लावतील ही शक्यता, हा एक अनुकूल घटक ठरतो, असा अनुभव आहे. म्हणून मुलगी शिकत राहील तोपर्यंत शिक्षण घेण्याची मुभा तिला द्यावी अशी वहिवाट या सामाजिक थरांमध्ये रुळली आहे. या थरांतसुद्धा स्त्रीशिक्षणाचा प्रश्न पूर्णपणे मिटला आहे असा माझा दावा नाही. मुलगी फार शिकलेली असेल तर तिचे लग्न जुळविण्यात अडचण येते म्हणून एखाद्या मुलीची पुढे शिकण्याची इच्छा असली तरी तिचे शिक्षण थांबवावे असा निर्णय काही पालक घेत असतीलही. मुलाला अधिक खर्चिक (व पुढे आर्थिक दृष्ट्या अधिक लाभदायी ठरेल) असे शिक्षण देणे परवडावे म्हणून मुलींचे शिक्षण बंद करून वाचलेला पैसा मुलांच्या शिक्षणाकडे वळवावा असेही काही प्रमाणात होत असणार. सर्व सामाजिक व्यवहारांत स्त्रीपुरुष समानता पूर्णपणे नांदल्याशिवाय मुलामुलींच्या शिक्षणात पूर्ण समानता येईल हे अशक्य आहे. पण एकंदरीत पाहता समाजातील प्रगत वर्गांत मुलींना शिकण्याचे, शिकत जाण्याचे आणि शिक्षणक्रम निवडण्याचे बरेचसे स्वातंत्र्य स्थिर झाले आहे यात शंका नाही. आज एखादी स्त्री आय.पी.एस्. अधिकारी असली किंवा इंजिनिअर असली तर काहीसे नवल वाटले तरी आश्चर्याचा धक्का बसत नाही.

पण बहुजनसमाजाच्या संदर्भात स्त्रीशिक्षणाचा प्रश्न हा अजून गंभीर स्वरूपाचा प्रश्न आहे. मी बहुजनसमाज म्हणतो तेव्हा मला मुख्यतः आर्थिक दृष्ट्या कमकुवत असलेल्या जाती अभिप्रेत आहेत. पारंपरिक जातिव्यवस्थेमध्ये 'खालच्या' मानल्या गेलेल्या अशा ह्या जाती असतात. त्यांतील बहुतेक कुटुंबे जेमतेम गुजराण करू शकतात. मुलींनी शिक्षण घेणे धार्मिक रूढीच्या विरुद्ध आहे अशी समजूत असल्यामुळे ह्या थरांतील मुलींना शिक्षण मिळत नाही असे अजिबात नाही. त्यांना शिक्षण मिळण्यातील अडचणी मुख्यतः आर्थिक आणि सांस्कृतिक असतात. एकतर मुलगी आठदहा वर्षांची झाली की ती घरकामाला, लहान भावंडांची काळजी घ्यायला उपयोगी होते. तेव्हा ह्या जबाबदाऱ्या तिच्यावर सोपवून बाहेर कामधंदा बघायला तिची आई मोकळी होते. आई जे मिळवील ते घर चालवायला आवश्यक असते. तेव्हा मुलीला शाळेतून काढून घरी बसवावे असा जबरदस्त मोह पालकांना असतो. (अनेकदा असे आढळते की घर सांभाळण्याची ही जबाबदारी थोरल्या मुलीवर पडते आणि तिच्या धाकट्या बहिणी पुढे शिकत जाऊ शकतात.) मुलींचे शिक्षण असे अर्धवट राहण्याचे दुसरे कारण असे की शाळेत दिले जाणारे शिक्षण मुलीला झेपत नाही असे पालकांना आढळून येते. मुलगी नापास होत राहते. तेव्हा मुलीला शाळेत पाठवीत राहण्यात काही फायदा नाही, त्यापेक्षा तिचा घरी उपयोग तरी होईल अशी पालकांची धारणा होते. मुलगी नापास होते याचे कारण शाळेतील एकंदर सांस्कृतिक वातावरण तिला अपरिचित असते. त्याला ती बुजते. तिची बोलण्याची भाषा त्या, त्या परिसरात प्रचलीत असलेली बोलीभाषा असते. उलट शाळेत तिला औपचारिक ग्रांथिक भाषा लिहावी लागते. व्यवहारातील हिशोब तिला येतात. पण अंकगणितातील अधिक गुंतागुंतीच्या प्रक्रिया तिला नीट समजावून दिल्या नाहीत तर जमत नाहीत. वर्गात काय चालले आहे ते समजेनासे झाले की ती निरुत्साही होते. ती मनाने शाळेबाहेर पडलेली असते तेव्हा शरीराने शाळेबाहेर पडण्यात तिला अडचण भासत नाही. अशा अर्धशिक्षित मुली काही वर्षांनी जवळजवळ निरक्षर होऊ शकतात.

* महर्षी कर्वे स्त्री शिक्षण संस्था, वाई, यांनी कन्याशाळेच्या अमृतमहोत्सव व बालकमंदिराच्या रौप्यमहोत्सव प्रसंगी प्रसिद्ध केलेल्या *अमृतवेल* या स्मरणिकेमधून साभार पुनर्मुद्रित.





अनुक्रमणिका

अर्थात् हा केवळ मुलींपुढचा प्रश्न आहे असे नाही. समाजाच्या एका थरातील सर्व मुलांमुलींपुढचा हा प्रश्न आहे. सामाजिक कारणांमुळे मुलींपुढील हा प्रश्न अधिक बिकट झाला आहे.

ह्यावर अनेकजण असे म्हणतील की, दहावीपर्यंतचे शिक्षण जर सार्वत्रिक व्हायचे असेल, म्हणजे समाजातील सर्व मुलेमुली दहावीपर्यंत यशस्वी रीतीने शिकतात अशी परिस्थिती निर्माण व्हायची असेल तर समाजाची आर्थिक प्रगती झालेली असणे ही त्याची आवश्यक अट आहे. समाजातील सर्व कुटुंबांना एक किमान जीवनमान लाभलेले आहे आणि हे साधण्यासाठी कुटुंबातील मुलामुलींचे श्रम वापरण्याची आवश्यकता त्यांना नाही अशी परिस्थिती निर्माण झाल्याशिवाय पायाभूत शिक्षण सार्वत्रिक होऊ शकणार नाही. हे म्हणण्यात तथ्य आहे. पण आपण तोपर्यंत थांबणे योग्य नाही. प्रत्येक मुलगा किंवा मुलगी एक मानवी व्यक्ती आहे. जगाचे ज्ञान करून घेण्याची, आपल्या अंगीच्या उत्पादक शक्तींचा विकास करण्याची, आपल्या जीवनाला चांगले रूप देण्याची कुवत तिच्यात असते. आजच्या परिस्थितीत चांगले जीवन जगण्याला पायाभूत असणारे शिक्षण घ्यायला जर एखाद्या मुलीला आपण साहाय्य करू शकलो तर त्यापेक्षा मोठे पुण्यकर्म नाही. आपल्या साहाय्यावाचून ती शिक्षणापासून वंचित राहील आणि आपण साहाय्य केले तर ती शिक्षण पुरे करू शकेल असे असेल तर, आपल्याला सवड आणि शक्ती असेल तर असे साहाय्य करणे हे आपले अटळ कर्तव्य ठरते. 'आपण कितीजणींना मदत करू शकू?' हा खरा प्रश्न नाही. 'आपण किती मदत करू शकतो, आणि जेवढी करू शकतो तेवढी करतो की नाही' हा खरा प्रश्न आहे?

आपण वाई शहरापुरते पाहू. समजा, वाईमध्ये एक संस्था आहे आणि तिच्याकडे पुरेसे स्वयंसेवी सदस्य आहेत. ही संस्था मुख्यतः स्त्रियांनी चालवायची आहे, पण पुरुषांना मज्जाव नाही. ह्या संस्थेचे काम असे : (१) वाईतील सर्व मुलींच्या शिरगणतीचे रेकॉर्ड तिच्याकडे असेल आणि हे रेकॉर्ड सातत्याने अद्ययावत ठेवले जाईल. (२) पाच-सहा-सात ह्या वयाची प्रत्येक मुलगी कोणत्या ना कोणत्या शाळेत जाते हे ती पाहील. जर काही मुलींना शाळेत घालण्यात आले नसेल तर पालकांचे मन वळवून त्यांना शाळेत घातले जाते हे ती पाहील. (कायद्याप्रमाणे हे पालकांवर बंधनकारक आहे.) (३) प्रत्येक मुलीच्या प्रगतीवर लक्ष ठेवील. दुसरी-तिसरीत ज्या मुली मागे पडत आहेत असे आढळून येईल त्या मुलींसाठी पूरक वर्ग चालवील. ह्या वर्गांत मुख्यतः भाषा आणि गणित घोटून घेतले जाईल. ह्या शिक्षिका आपापल्या वर्गाच्या – दहा मुलींच्या – पालक-शिक्षिका असतील. मुलींचे पोषाख, शारीरिक स्वच्छता, नीटनेटकेपणा, इ. सर्व गोष्टींकडे त्या लक्ष देतील. मुलींच्या शिक्षकांशी संपर्क ठेवतील. हे वर्ग चालविण्यात ह्या शिक्षकांवर कोणत्याही प्रकारे अविश्वास व्यक्त होत नाही हे त्यांना पटवून देतील. आपल्या विद्यार्थ्यांच्या (पाल्याच्या) प्रगतीवर सातत्याने लक्ष ठेवतील. (४) ह्या विद्यार्थीनींना इंग्रजी शिकविण्यासाठी खास (स्वयंसेवी) शिक्षक असतील; (५) सातवी-आठवी ह्या मोक्याच्या इयत्ता आहेत. ह्या टप्प्यावर मुलींना शाळेतून काढून घेण्याचा मोह अनेक पालकांना होतो. त्यावेळी त्यांच्या पालकांना भेटून मुलींना पुढे शिकू देण्यासाठी त्यांचे मन वळविण्याचा प्रयत्न करण्यात येईल. जर आर्थिक कारणामुळे मुलींचे शिक्षण बंद होत असेल तर काही मर्यादेत पालकांना आर्थिक साहाय्य देण्यात येईल. यासाठी एक निधी उभारण्यात येईल. (६) पण अनेक पालकांना पुरेसे आर्थिक साहाय्य करता येणार नाही. त्यांच्या मुलींसाठी त्यांच्या सोयीच्या वेळी पर्यायी वर्ग चालविण्यात येतील व शालान्त परीक्षेपर्यंतचा त्यांचा अभ्यास करून घेण्यात येईल. (७) ग्रामीण भागात स्त्रियांच्या शिक्षणात येणारी एक अडचण अशी की मुलीचे लग्न लहान वयात करतात. मुलीचे लग्न शक्य तितक्या पुढे ढकलण्यासाठी पालकांचे मन वळविणे हे ह्या संस्थेचे एक महत्वाचे उद्दिष्ट राहील. (८) दर पाच वर्षांनी संस्थेच्या कामाचे पुनरावलोकन करून कार्यपद्धतीत सुधारणा करण्यात येतील.

हे अतिशय बिकट काम आहे ह्याविषयी माझ्या मनात शंका नाही. पण पुरेसा निर्धार, कल्पनाशक्ती आणि जिद्द असेल तर हे काम पार पाडता येईल. आरंभी अपयश येईल पण नाउमेद होता कामा नये. आपला समाज आतापर्यंत जातींच्या कप्प्यांत विभागला गेला होता. अशा प्रकारच्या 'मिशनरी' प्रयत्नांद्वारा जर प्रगत जातींनी मागासलेल्या जातींना मदतीचा हात दिला तर सामाजिक प्रगतीला तर वेग येईलच पण सामाजिक सुसंवाद स्थापन करणेही अधिक सुलभ होईल.

◆◆

एक स्वप्नरंजन

मे.पुं. रेगे

आसरे हे गाव वाईजवळ असले तरी दुर्गम आहे. गावातल्या मुलामुलींना माध्यमिक शिक्षणासाठी बसने रोज वाईला जाऊन परतणे शक्यही नाही आणि तशी बससेवा आयोजित केली तरी परवडणारे नाही. ह्या परिस्थितीत श्री. अनिल जोशी ह्यांनी १० वर्षांपूर्वी शाळा सुरू केली. ते एक धाडसी पाऊलच होते. श्री. जोशी हे व्यवसायाने शिक्षक (व पत्रकार) आहेत. पण सामाजिक कार्यकर्ता हा त्यांचा पिंडच आहे. आसरे येथील जबाबदारी स्वीकारण्यात त्यांच्यातील सामाजिक कार्यकर्त्यानेच पुढाकार घेतला होता. त्यांचे संघटन-चातुर्य, लोकसंग्रह करण्याची प्रवृत्ती, व्यावहारिक दक्षता आणि शिक्षक म्हणून त्यांच्यापाशी असलेले व्यावसायिक कौशल्य ह्यांचे फलित म्हणून शाळेने आज चांगले बाळसे धरले आहे. ह्या यशात त्यांच्या सर्व ज्येष्ठ-कनिष्ठ सहकाऱ्यांचा व संस्था संचालकांचा मोठाच वाटा आहे हे श्री. अनिल जोशी सर्वप्रथम मान्य करतील. पण ह्या कार्याचे योजक हे स्थान श्री. जोशी यांचेच आहे असे त्यांचे सर्व सहकारी एकमुखाने म्हणतील.

ज्या इमारतीचे उद्‌घाटन आज होत आहे त्याच्या पायाभरणी समारंभाला मी हजर होतो. सर्वसामान्य जनतेत शिक्षणाचा प्रसार झाला तर त्या समाजाच्या आर्थिक विकासाच्या वेगावर अनुकूल परिणाम होतो असे आकडेवारीने दाखवून देण्यात येते. व्यक्तीच्या दृष्टीने पाहिले तर शिक्षित व्यक्ती आणि अशिक्षित व्यक्ती यांच्या जीवनात प्रचंड तफावत असते. शिक्षित व्यक्ती एका अर्थाने स्वावलंबी असते. काय घडते आहे, काय घडणे शक्य आहे, ह्या परिस्थितीला कोणते घटक जबाबदार आहेत, आपल्याला काय घडविता येणे शक्य आहे आणि ते घडविण्यासाठी काय करणे शक्य आहे ह्याचे भान शिक्षित व्यक्तीला असते. अशिक्षित व्यक्ती डोळे असून आंधळी असते. घटना तिच्यावर येऊन आदळतात पण त्यांचा उगम कशात आहे हे तिला समजत नसते. कुणाचा तरी हात धरून तिला वाटचाल करावी लागते आणि तो नेईल येथे फरफटत जावे लागते. सामाजिक प्रगती आणि व्यक्तीचे स्वावलंबित्व ह्या दोन्ही दृष्टींनी शिक्षणाचा सार्वत्रिक प्रसार होणे अत्यावश्यक आहे. तेव्हा आसरे ह्यासारख्या दुर्गम गावी माध्यमिक शिक्षणाची सोय होत आहे आणि शाळेची स्वतःची इमारत समारंभपूर्वक उभी राहत आहे ह्याचा आनंद मला स्वाभाविकपणे झाला.

पण त्याच वेळी माझ्या मनात आणखीही एक विचार होता. आसरे येथे माध्यमिक शाळा नसल्यामुळे, गावातील ज्या थोड्या कुटुंबांची अनुकूल परिस्थिती होती त्यांच्यातील मुले वाई-सातारा ह्या सारख्या मोठ्या गावांत माध्यमिक शिक्षणासाठी जात असणार. त्यातील काही भाग्यवान मुले महाविद्यालयीन शिक्षणही मोठ्या गावात किंवा पुणे-मुंबई यासारख्या शहरांत घेत असणार. आपण आसऱ्यातून निसटलो असे ह्या मुलांना वाटत असणार का? ही मुले निसटली, पण जी आसऱ्यात राहिली त्यांचे काय? त्यांच्या पालकांचे, कुटुंबियांचे काय? ही मुले, मोठी माणसे आसऱ्यात अडकून पडली आहेत असे म्हणावे लागेल. चांगले जीवन जगायचे तर काही करून आसऱ्याबाहेर पडले पाहिजे असा ह्याचा अर्थ होईल. आसऱ्यात चांगले सामाजिक, वैयक्तिक जीवन उभारता येणार नाही अशी हताश वृत्ती ह्या विचारामागे आहे. अशी हताश वृत्ती असेल तर समाज उभा राहू शकत नाही.

आसऱ्यातून पळ काढणाऱ्या मुलांना, माणसांना दोष देण्याचा नैतिक अधिकार मला नाही. मी मुंबईत वाढलो, शिक्षण घेतले. पण ते शक्य झाले कारण माझ्या वडिलांनी (आणि त्यांच्या पिढीतील इतर भाग्यवान माणसांनी) कोकणातील आपल्या गावांतून पळ काढला होता. ही माणसे कोकणात वाढली होती. कोकणाच्या सामाजिक परिसरात

* श्री रोहिडेश्वर शिक्षण संस्था, आसरे (ता. वाई) यांनी शाळेच्या नव्या इमारतीच्या उद्‌घाटन प्रसंगी प्रसिद्ध केलेल्या *नवलाई* या स्मरणिकेमधून साभार पुनर्मुद्रित.

त्यांची पाळेमुळे घट्टपणे रुजलेली होती. म्हणून प्रसंगाने ती गावी जात तेव्हा घरी परतल्याचा आनंद त्यांना होत असे. मी कोकणात फक्त चार दिवसांचा पाहुणा म्हणून माझे कोडकौतुकही होत असे. माझी मुले आज कोकणात गेली तर पर्यटक-टूरिस्ट म्हणूनच ती जाऊ शकतील. माझे वय आज पंचाहत्तर आहे. माझ्या पिढीतील माणसांची कर्तबगार किंवा भाग्यवान मुले अमेरिका-युरोपमध्ये उच्च शिक्षणासाठी गेली व तेथेच राहिली. हा ओघ दिवसेंदिवस वाढत आहे. भारतात चांगले सामाजिक व वैयक्तिक जीवन उभारता येणार नाही ही हताश वृत्ती त्याच्यामागे आहे. खेड्यातून उठून माणसे शहरांत येतात आणि शहरांत झोपडपट्ट्या उभ्या राहतात. अमेरिकेत प्रवेश मिळविण्यावर कडक निर्बंध आहेत. ते उठवले तर पाचदहा वर्षांत अमेरिका हा झोपडपट्ट्यांचा देश बनेल.

ज्या ठिकाणी आपले वाडवडील जगले, जेथे आपण जन्मलो तेथे जगणे हे अडकून पडल्यासारखे बहुसंख्य लोकांना वाटत असेल तर ती भयानक मानसिकता म्हणावी लागेल. अशी माणसे आपल्या परिसराची लूटमार करतील किंवा त्याच्यात जे घडते ते उदासीनतेने पहातील. आपला परिसर फुलवित त्यात आपले जीवन फुलवित राहणे त्यांना शक्य होणार नाही.

आपल्या शिक्षणपद्धतीची रचना, आशय असा आहे की विद्यार्थी, विशेषतः खेडेगावातील विद्यार्थी शिक्षणक्रमात जितका अधिकाधिक प्रगत होत जातो तितका तो भोवतालच्या सामाजिक जीवनापासून अधिकाधिक तुटत जातो. खेडेगावात माध्यमिक शाळा असेल तर त्याला तोपर्यंतच्या शिक्षणासाठी गाव सोडावे लागत नाही हे खरे आहे. पण शिक्षणात तो जितका पुढे सरतो तितका तो ह्या शिक्षणाने वेढला जातो. मानसिकदृष्ट्या त्याने गाव-समाजापासून पळ काढलेला असतो. तेव्हा त्याची मानसिक पाळेमुळे गावाच्या, पंचक्रोशीच्या जीवनात रुजतील अशी व्यवस्था केली पाहिजे. शिक्षणामुळे तो डोळस, चिकित्सक, विधायक वृत्तीचा असा गावाचा रहिवासी बनला पाहिजे.

हे साधायचे तर शिक्षणाचा आशय, शिक्षण देण्याची-घेण्याची रीत, अभ्यासविषयांचा क्रम, इ. गोष्टींची रचना कशी केली पाहिजे, शिक्षणाचा नैसर्गिक आणि सामाजिक परिसराशी सांधा कसा जोडला पाहिजे ह्या विषयी जे चिंतन आणि प्रयोग झाले आहेत त्यांच्याविषयी मला माहिती नाही. मी खेडेगावातून वाढलेलो नाही. ह्यामुळे हा सांधा कसा जोडायचा ह्या विषयी आवश्यक त्या माहितीवर आधारलेल्या सूचना मला करता येणार नाहीत. शिक्षणाने कोणत्या प्रकारची माणसे घडविली पाहिजेत ह्या विषयी बऱ्याच प्रमाणात एकमत होईल असे मला वाटते. वाचन, लेखन, हिशोब ह्या बाबतीत तो स्वावलंबी असला पाहिजे, भौतिकी, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र इ. विषयांची प्राथमिक माहिती त्याला असली पाहिजे. ह्यासाठी आवश्यक असलेल्या गणिताचे – भूमिती, बीजगणित, trigonometry, प्राथमिक algebraic geometry, calculus, इत्यादी – प्राथमिक ज्ञान असले पाहिजे. भारताच्या व महाराष्ट्राच्या इतिहासाचे सर्वसाधारण ज्ञान त्याला असले पाहिजे. शिवाय गेल्या चार शतकांत 'आधुनिक' जगाची जी घडण झाली व जगाला जे राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक रूप प्राप्त झाले आहे त्याची तोंडओळख त्याला असली पाहिजे. आपले ज्ञान वाढविण्याचे एक प्रमुख साधन म्हणून इंग्रजी भाषा त्याला चांगल्या प्रकारे समजली पाहिजे आणि आपल्या प्राचीन संस्कृतीचे माध्यम असलेल्या संस्कृत, फारसी इ. 'अभिजात' भाषांशी त्याचा परिचय असला पाहिजे. ज्या विद्यार्थ्यांना पुढे महाविद्यालयीन शिक्षण घेऊन आधुनिक व्यवसायांत शिरायचे आहे – वकिली, वैद्यक, अभियांत्रिकी, शासकीय सेवा, औद्योगिक व्यवस्थापन इ. – ह्यांच्या दृष्टीने हे पायाभूत शिक्षण आहे. पण खेडेगावांतील बहुसंख्य विद्यार्थ्यांना पुढचे शिक्षण घेता येणार नाही. ह्या विद्यार्थ्यांना डोळस माहितीचा संग्रह ज्यांच्याकडे आहे असे चिकित्सक नागरिक बनवायचे असेल तर वरील माध्यमिक शिक्षण त्यांना दिलेच पाहिजे. पण माध्यमिक शिक्षण यशस्वी रीतीने आटोपल्यावर हे विद्यार्थी गावातच सुखासमाधानाने कोणत्या प्रकारचे योगदान करू शकतील ह्याचा गंभीरपणे विचार केला पाहिजे. आवश्यक त्या माहितीच्या अभावी असा विधायक विचार करायला मी असमर्थ आहे. त्याच्या ऐवजी मी थोडे स्वप्नरंजन करणार आहे.

पण त्यापूर्वी एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे असे मला वाटते. आज जी शिक्षणपद्धती रूढ आहे तिला सामाजिक प्रतिष्ठा आणि मान्यता आहे. तिची मोडतोड करून तिच्याजागी दुसरी शिक्षणपद्धती प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला तर सामाजिक ताणतणाव निर्माण होतील आणि हाती काही

अनुक्रमणिका

लागणार नाही. सामाजिक जीवनाशी आणि आयुष्यात पुढे पेलाव्या लागणाऱ्या जबाबदाऱ्यांशी शिक्षणाचा सांधा जोडावा म्हणून विधायक वृत्तीने, कल्पकतेने शैक्षणिक प्रयोग करता येतील. पर्यायी शिक्षणपद्धतीची रचना करता येईल. पण तिच्यात फारच थोडे विद्यार्थी प्रवेश घेतील आणि बहुधा ते सधन वर्गातले असतील. अशा शैक्षणिक प्रयोगांचे महत्त्व कमी आहे असे मला सुचवायचे नाही. त्यांचे मोल फार आहे असेच मला वाटते. त्यांच्यापासून रूढ शिक्षणपद्धतीला, स्वतःला सुधारण्यासाठी महत्त्वाचे धडे मिळतील. पण शिक्षणाचा समाजात प्रसार करण्यासाठी रूढ शिक्षणपद्धतीचाच अवलंब करावा लागेल आणि तिला अधिक विधायक वळण देण्यासाठी तिच्या आत राहून, 'गनिमी काव्या'चा वापर करावा लागेल.

माझे स्वप्नरंजन

१. ह्या शाळेत दाखल होणाऱ्या मुलांना/मुलींना आणि दाखल होऊ न शकणाऱ्या त्यांच्या सोबत्यांना/सोबतिणींना गावात आणि रानात वावरून, आजुबाजूच्या परिसरात हिंडून ज्या निसर्गाच्या कोंदणात गाव वसले आहे त्याची बरीच माहिती झालेली असणार. ह्या परिसरात कोणकोणती झाडे, वनस्पती, वेली स्वाभाविकपणे उगवतात, वाढतात, त्यांना कोणत्या ऋतूंत फुले, फळे येतात, त्यातील कोणती फळे खाण्यासाठी किंवा इतर कारणांसाठी (उ. सुवासिक असल्यामुळे किंवा त्यांचा औषधी उपयोग असल्यामुळे) उपयुक्त असतात, ह्या झाडा-वनस्पतींची बोली भाषेतील नावे, वर्षभर तेथे राहणारे किंवा विशिष्ट ऋतूत तेथे येणारे पक्षी कोणते, त्यांची नावे, ते कोणत्या प्रकारची घरटी बांधतात ती – इत्यादी माहिती ह्या विद्यार्थ्यांना असणार. ह्यातील काही माहिती त्यांनी स्वतःच्या निरीक्षणाने मिळविली असणार, काही वडील मंडळीकडून त्यांना मिळाली असणार, तिचा पडताळा पण त्यांनी घेतला असणार. शेतीशी, शेतमातीशी संबंधित अशीही माहिती त्यांना असणार. ही माहिती त्यांच्या पाठ्यपुस्तकांत उतरत नाही. त्यांना मिळणाऱ्या शिक्षणाशी तिचा काही संबंध नसल्या-सारखा वाटतो. पण संबंध जरूर आहे. ह्या माहितीचा पद्धतशीरपणे संग्रह शाळेने करावा. एका नोंदवहीत सर्व प्रकारची माहिती टिपून ठेवावी. शक्य झाल्यास ह्या वनस्पतींची, पक्ष्यांची, अर्ध-रानटी प्राण्यांची रंगीत छायाचित्रे काढून त्यांचा संग्रह करावा. ह्या छायाचित्रांखाली त्या त्या झाडाचे, प्राण्याचे, पक्ष्याचे वर्षभरात जे जीवनचक्र चालू असते त्याचे नेमक्या शब्दांत वर्णन केलेले असावे.

२. गावातील शेती, हातांनी करायचे काही ग्रामीण व्यवसाय (कुंभारकाम, लोहारकाम, सुतारकाम इ.) जर टिकून राहिले असतील तर ह्यांच्या विषयीची अशीच माहिती संग्रहित करावी. ही माहिती त्यांना मुख्यतः वडीलधाऱ्यांकडून मिळणार. पाऊस किती, कधी पडतो? गेल्या वीसएक वर्षांत किती पाऊस पडला? पाणी टिकवून धरण्याचे परंपरेने आलेले मार्ग कोणते? ते कितपत यशस्वी होतात? त्यांत सुधारणा करता येण्याजोगी आहे का? त्यात काय अडचणी आहेत? शेतमातीची प्रतवारी काय आहे? कोणती पारंपरिक पिके घेतात? तीच का घेतात? शेतमालाचे भाव कसकसे बदलले, किंवा स्थिर राहिले? भाजीपाल्याची लागवड, कोंबड्या इ. पाळण्यात काय अडचणी येतात? ह्या सर्व माहितीचा आणि शाळांत शिकविल्या जाणाऱ्या विषयांचा उदा. भूमिती, रसायनशास्त्र, भूगोल, वनस्पतीशास्त्र, अर्थशास्त्र, ह्यांचा संबंध जोडता येईल. कृत्रिमपणे नव्हे तर स्वाभाविकपणे. गावातील सर्वसाधारण माणसे कोणते अन्न खातात? किती प्रमाणात खातात? ह्याच प्रकारचे अन्न का खातात? किती अन्न खावे, कोणत्या प्रकारचे खावे ह्या संबंधात मुलामुलींत, स्त्रीपुरुषात परंपरेने काही भेद चालत आले आहेत का?

गावात किंवा पंचक्रोशीत जी कारागिरी चालते तिचे पद्धतशीरपणे निरीक्षण करण्यासाठी विद्यार्थ्यांना नेता येईल. हे कारागीर कोणती कच्ची सामग्री वापरतात? कोणती तंत्रे वापरतात? आपण जे करतो ते का करतो ह्याविषयी त्यांची समजूत, स्पष्टीकरण काय असते? ह्या स्पष्टीकरणाचे विज्ञानाच्या परिभाषेत भाषांतर कसे करावे लागेल?

विद्यार्थ्यांची अशी समजूत होता कामा नये की ज्ञान पुस्तकांत असते आणि पुस्तके वाचून ते मिळते; की आपण शिकतो आणि म्हणून आपल्याला ज्ञान मिळते; की जे शाळेत जाऊन शिकलेले नाहीत ते अडाणी आहेत. एका विशिष्ट नैसर्गिक, सांस्कृतिक परिसरात जगून, कामे करीत प्रपंचाचा गाडा ओढणाऱ्या प्रौढांजवळ खूप आणि महत्त्वाचे ज्ञान असते. आपण जे विषय शाळेत शिकतो त्यांचा ह्या ज्ञानाशी निकटचा संबंध आहे. आपल्याला शाळेत जे ज्ञान लाभते त्याचे उपयोजन करून प्रौढांकडे असलेल्या ज्ञानाची संगती आपल्याला लावता येते हे त्यांना कळले तर शाळेबाहेरचे जग आणि शाळेत

मिळणारे ज्ञान ह्यांच्यात सातत्याचा धागा टिकून राहिलेला असेल.

३. गावातला आणि पंचक्रोशीतील समाज ज्या बोली-भाषेत आपला व्यवहार करतो तिच्यात 'शिष्ट' मराठीत नसलेले असे अनेक शब्द, शब्दप्रयोग असणार. अनेक म्हणी, परंपरेने चालत आलेले दाखले, गावातील स्त्रीपुरुषांच्या तोंडात, विशेषतः स्त्रियांच्या तोंडात असतात. ह्या सर्व शब्दांचा, शब्दप्रयोगांचा, म्हणींचा इ. संग्रह शाळेत व्हावा. परंपरेने चालत आलेली गाणी, ओव्या इ. – जे खास स्त्रियांचे म्हणून आपण ओळखतो – त्यांचे शाळेने काळजीपूर्वक जतन करावे. लोकसाहित्याच्या ह्या समृद्ध वारशाकडे आदराने व आपुलकीने पहाण्याची वृत्ती विद्यार्थ्यांत निर्माण झाली पाहिजे.

४. शाळेचा परिसर जसा स्वच्छ राखला पाहिजे तसे गावही स्वच्छ राखले पाहिजे. ह्यासाठी शिक्षक आणि विद्यार्थी यांनी सातत्याने श्रमदान केले पाहिजे. उदा. गावातील देवळे सदैव स्वच्छ ठेवली पाहिजेत.

थोडक्यात गावकऱ्यांना शाळा आपली वाटली पाहिजे आणि विद्यार्थ्यांना गाव आपलं वाटलं पाहिजे.







विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान

मे.पुं. रेगे

विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान

'विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान' ह्या शब्दप्रयोगाने अनेक भिन्न ज्ञानशाखांचा निर्देश होतो; अनेक भिन्न ज्ञानशाखा विज्ञानाच्या तत्त्वज्ञानामध्ये सामावलेल्या आहेत.

(१) वैज्ञानिक विचारपद्धतीचे विश्लेषण आणि समालोचन करणे, तिला आधारभूत असलेली तत्त्वे स्पष्ट करणे, ह्या तत्त्वांच्या प्रामाण्याचे परीक्षण करणे इ. कार्ये करणारे वैज्ञानिक पद्धतिशास्त्र विज्ञानाच्या तत्त्वज्ञानात मोडते.

(२) एखाद्या कालखंडात जर एखादी वैज्ञानिक उपपत्ती प्रतिष्ठित असली, तर तिच्या आधारे समग्र विश्वाच्या आणि मानवी प्रकृतीच्या स्वरूपाचा उलगडा करू पाहणारे तत्त्वज्ञान निर्माण झालेले आढळते. उदा., सर आयझॅक न्यूटनने (१६४२-१७२७) आपल्या *प्रिन्सिपिया* या ग्रंथात मांडलेली भौतिकीय उपपत्ती अठराव्या शतकात अत्यंत प्रतिष्ठित होती. वैज्ञानिक ज्ञानाचा तार्किक आकार (किंवा रूप) आणि आशय आता कायमचा स्पष्ट झाला आहे, अशी अनेक विचारवंतांची धारणा तेव्हा झाली होती. प्रबोधनकालात (एन्लायटन्मेन्ट) विश्व आणि मानव यांच्याविषयीचे, न्यूटनच्या उपपत्तीवर आधारलेले, सर्वंकष, जडवादी तत्त्वज्ञान आधारण्यात आले. ह्याचा एक ठळक पुरस्कर्ता म्हणजे बॅरन दि ओल्बाक (१७२३-८९) हा होय. पृथ्वीवरील वनस्पती आणि प्राणी ह्यांच्या जातींची उत्क्रांती घडून आली आहे ही गोष्ट साधारणपणे एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापासून स्पष्ट होत होती. चार्ल्स डार्विनने (१८०९-८२) ह्या जातींच्या उत्क्रांतीविषयीची आपली वैज्ञानिक उपपत्ती १८५९ मध्ये प्रसिद्ध केली. समग्र दृश्य विश्वात – भौतिक वस्तूपासून तो मानवी समाजापर्यंत जे विविध पदार्थ विश्वात आहेत त्यांच्यात – उत्क्रांती होत असते, प्रत्येक प्रकारच्या पदार्थाचे स्वरूप प्रथम समरूप (होमोजीनस) असते; पण हळूहळू त्याच्यात भिन्न प्रकारचे, भिन्न कार्ये करणारे घटक निर्माण होतात, ते निर्माण होत असतानाच त्यांचे सुव्यवस्थित संघटनही होत असते. आणि अशा रीतीने विश्वातील सर्व पदार्थप्रकारांची असंघटित समरूप स्वरूपापासून सुसंघटित, विविधांगी स्वरूपाच्या दिशेने उत्क्रांती होत असते असे विश्वाविषयीचे सर्वंकष तत्त्वज्ञान हर्बर्ट स्पेन्सरने (१८२०-१९०३) स्वतंत्रपणे रचले. वैज्ञानिक उपपत्तीवर आधारलेले अशा प्रकारचे विश्वविषयक तत्त्वज्ञान हा विज्ञानाच्या तत्त्वज्ञानाचा दुसरा प्रकार होय.

विज्ञान (सायन्स) आणि तत्त्वज्ञान (फिलॉसफी) ह्यांत अठराव्या शतकापर्यंत स्पष्टपणे भेद करण्यात येत नसे. हा भेद इमॅन्युएल कांटने (१७२४-१८०४) प्रथम केला. आपल्या अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या वस्तूंच्या स्वरूपाचे ज्ञान मिळविणे हे विज्ञानाचे कार्य आहे, हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य नव्हे, आणि ज्ञानाची मीमांसा करणे, तसेच नैतिक व सौंदर्यात्मक मूल्यांची मीमांसा करणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्यक्षेत्र आहे अशी कांटची भूमिका थोडक्यात मांडता येईल. वैज्ञानिक विचारपद्धतीला अनुसरून निरीक्षण, गृहीतक (हायपॉथिसिस) आणि गणिताचे सिद्धान्त ह्यांचा उपयोग करून वस्तुंविषयीचे जे वैज्ञानिक ज्ञान मिळते तेच प्रमाण ज्ञान होय, ह्याच्या पलीकडे जाऊन जर तत्त्वज्ञानाने, तत्त्वमीमांसेने (मेटॅफिजिक्स) विश्वाविषयीचे अंतिमतः सत्य असलेले ज्ञान मिळविण्याचा प्रयत्न केला तर केवळ आभासात्मक ज्ञान प्राप्त होईल असा कांटचा निष्कर्ष होता. पण कांटच्या ह्या भूमिकेविरुद्ध लगेच प्रतिक्रिया झाली आणि विशेषतः फ्रीड्रिख व्हिल्हेल्म योझेफ फोन शेलिंग (१७७५-१८५४) आणि जॉर्ज व्हिल्हेल्म फ्रीड्रिख हेगेल (१७७०-१८३१) यांनी समग्र विश्वाचे अंतिम स्वरूप काय आहे आणि माणसांना प्राप्त होणाऱ्या अनुभवांचे विश्वात स्थान काय आहे ह्याविषयीची आपली दर्शने रचली. तारे, ग्रहगोल ह्यांच्यापर्यंत विस्तारलेला जड वस्तूंचा पसारा, रासायनिक

* मराठी विश्वकोश, खंड १७, मध्ये ही नोंद प्रकाशित व्हावयाची आहे. ती *नवभारत* मध्ये प्रसिद्ध करावयास संमती दिल्याबद्दल आम्ही प्रा. रा.ग. जाधव, अध्यक्ष व प्रधान संपादक, मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ यांचे आभारी आहोत. – संपादक





अनुक्रमणिका

घडणीचे पदार्थ आणि त्यांच्यात होणाऱ्या रासायनिक प्रक्रिया, वनस्पती, प्राणी ह्या साऱ्यांचा संभार असलेल्या निसर्गाकडे शेलिंग व हेगेल यांनी दार्शनिक, तत्त्वमीमांसक (मेटॅफिजिकल) दृष्टीने पाहिले. निसर्गातील वस्तू, मग त्या कितीही अवाढव्य असोत किंवा लहान असोत, त्या अखेरीस अणूरेणूंच्या बनलेल्या असतात; ह्या सूक्ष्म कणांच्या गतीचे, ते एकमेकांवर करीत असलेल्या आघात-प्रत्याघातांचे सार्वत्रिक गणिती नियम असतात; निसर्गात घडणाऱ्या घटना कोणत्या नियमांना अनुसरून घडतात हे स्पष्ट करणे म्हणजे त्या घटनांचा (वैज्ञानिक) उलगडा करणे होय असा निसर्गाकडे पाहण्याचा वैज्ञानिक दृष्टिकोण असतो. शेलिंग व हेगेल निसर्गाकडे वेगळ्या, तत्त्वमीमांसक दृष्टीने पाहतात. विश्व म्हणजे एका चेतन, आध्यात्मिक तत्त्वाचा आविष्कार आहे; जड निसर्ग हा ह्या तत्त्वाचा प्राथमिक, कनिष्ठ, अपर्याप्त असा आविष्कार आहे; तर मूल्यांची जाण असलेला आणि मूल्यांना आपल्या वैयक्तिक व सामूहिक आचरणात मूर्त करून संस्कृती निर्माण करणारा माणूस हा ह्या तत्त्वाचा अधिक श्रेष्ठ, पर्याप्त असा आविष्कार आहे; असा हा माणूस निसर्गाचा प्रेक्षक तसेच निसर्गाच्या परिसरात संस्कृती निर्माणकर्ता असला, तरी तो निसर्गाचा घटक, निसर्गाने घडविलेला, निसर्गाचे एक रूप असलेला प्राणीही आहे. निसर्गातही भौतिक वस्तू, रासायनिक वस्तू, सजीव वस्तू, वनस्पती, प्राणी ही वैश्विक आत्म-तत्त्वाच्या आविष्काराची अधिकाधिक पर्याप्त अशी रूपे आहेत. निसर्गाविषयीच्या अशा तत्त्वज्ञानात्मक विचाराला 'निसर्ग-तत्त्वज्ञान' (नेचर-फिलॉसफी) असे म्हणतात. अलीकडच्या काळात आंरी बेर्गसाँ (१८५९-१९४१) व अल्फ्रेड नॉर्थ व्हाइटहेड (१८६१-१९४७) ह्यांनी ह्या स्वरूपाचे निसर्ग-तत्त्वज्ञान रचले आहे. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानात अशा निसर्ग-तत्त्वज्ञानाचा समावेश करता येईल.

जीवशास्त्राचे तत्त्वज्ञान

सजीवतेचे निकष : जीवशास्त्राशी संबंधित असलेल्या तत्त्वज्ञानात अनेक भिन्न प्रश्नांची चर्चा होते. एक प्रश्न असा : अंतराळाचा अतिदूरवर शोध घेण्याचे १९५० नंतर जे प्रयत्न झाले, त्यांतून एका जुन्या प्रश्नाला नव्याने धार आली आहे. प्रश्न असा की सजीवतेचे, जिवंत वस्तू असण्याचे निकष कोणते? सजीव पदार्थ आणि निर्जीव पदार्थ यांतील नेमके भेद कोणते? जीवशास्त्रज्ञांचे एकंदरीत मत असे दिसते, की निर्जीव वस्तू आणि सजीव वस्तू यांत नेमकी भेदरेषा काढता येत नाही. निश्चितपणे सजीव असलेल्या वस्तू आणि निश्चितपणे निर्जीव असलेल्या वस्तू यांच्या दरम्यान एक चिंचोळी फट आहे. तिच्यात विषाणू (व्हायरस), जनुक (जीन) इ. पदार्थ आहेत व हे कधी जिवंत असल्यासारखे वागतात, तर कधी निर्जीव असल्यासारखे वागतात.

जीवनाचे स्वरूप : ह्याविषयी तीन पारंपरिक मते आढळून येतात : (१) प्राणतत्त्ववाद (व्हायटॅलिझम), (२) यांत्रिकवाद (मेकॅनिझम), (३) जीवपिंडवाद (ऑर्‌गॅनिसिझम). प्राणतत्त्व-वादाचा आशय असा की, सर्व प्रकारच्या भौतिक, जड वस्तूंहून भिन्न असे प्राणतत्त्व आहे. विशिष्ट प्रकारच्या भौतिक रचनांमध्ये (देहामध्ये) ते प्रविष्ट होते आणि तो सजीव देह किंवा प्राणी बनतो; आणि त्या देहाच्या व्यापारांचे दिग्दर्शन करतो. आज सामान्यपणे जीवशास्त्रज्ञ प्राणतत्त्ववाद स्वीकारीत नाहीत. यांत्रिकतावादाचे म्हणणे असे आहे, की सजीव वस्तू, वनस्पती किंवा प्राणी हे अखेरीस अतिशय सूक्ष्म अशा घटकांचे बनलेले यंत्र असते आणि त्याची रचना अशी झालेली असते, की त्याच्यातील अंतर्गत ऊर्जास्रोतामुळे काही विशिष्ट, पूर्वनिर्धारित कृती हे यंत्र करीत असते; त्याच्या मूलभूत घटकांची घडणच अशी असते, की विशिष्ट भिन्न भिन्न परिस्थितीत विशिष्ट कार्यक्रम त्याच्याकडून पार पाडले जातात. जीवपिंडवाद्यांचे म्हणणे असे की, सजीव वस्तू ही एक पूर्ण असते, एक समग्र व्यवस्था असते असे तिच्याकडे पाहिले पाहिजे. तिचे जे वर्तन असते ते एक समग्र वस्तू, एक पूर्ण म्हणून तिच्याकडून घडते. भौतिकी आणि रसायनशास्त्र यांच्या नियमांना अनुसरून तिच्या भिन्न घटकांमध्ये ज्या प्रक्रिया घडून येतात त्यांची बेरीज म्हणजे त्या सजीव वस्तूचे वर्तन होय, असे नसते. एक समग्र जीव म्हणून तिचे आचरण होत असते आणि तिच्या घटकांत होणाऱ्या रासायनिक इ. स्वरूपाच्या प्रक्रिया जरी ह्या आचरणाला आधारभूत असल्या, तरी अशा भौतिक-रासायनिक प्रक्रियांचा समूह म्हणजे हे आचरण, असे असत नाही. थोडक्यात असे, की सजीव वस्तू ही तिच्या भौतिक-रासायनिक स्वरूपाच्या घटकांची बेरीज नसते. अशा बेरजेहून ती अधिक काहीतरी असते. हे अधिक काय आहे, असे विचारले तर तिच्या अंगी पूर्णता, एकीकृत समग्रता

अनुक्रमणिका

ही वैशिष्ट्ये असतात हे त्याचे उत्तर आहे. भौतिक-रासायनिक घटकांची बेरीज म्हणजे सजीव वस्तू ही क्षपणवादी (रिडक्शनिस्ट) भूमिका आहे. जीवपिंडवादी ही भूमिका नाकारतात. ते साकल्यवादी (होलिस्टिक) भूमिका स्वीकारतात.

जीवपिंड म्हणजे एक संक्रांतिविज्ञानीय (सायबरनेटिक) – आत्मनियंत्रक – अशी व्यवस्था असते हा दृष्टिकोण जीवशास्त्रात बराच प्रभावी आहे. संक्रांतिविज्ञानीय व्यवस्थेचे स्वरूप थोडक्यात असे असते : अशी व्यवस्था एका विशिष्ट अवस्थेत स्थिरपणे राहील अशी अपेक्षा असते. जर तिच्या घटकांत झालेल्या काही बदलांमुळे ह्या अवस्थेपासून ही व्यवस्था ढळली, तर ह्या बदलांची माहिती इतर योग्य त्या घटकांकडे पोचवली जाते आणि हे घटक कार्यान्वित होऊन अशी कृती करतात की ती व्यवस्था इष्ट त्या मूळ अवस्थेला फिरून येते. म्हणजे संक्रांतिविज्ञानीय व्यवस्थेत नियंत्रक अशी एक यंत्रणा असते. व्यवस्थेत झालेल्या बदलांची दखल घेणे, त्यांच्याविषयीचे संदेश योग्य त्या घटकांकडे पोचवणे आणि ह्या बदलांचे निराकरण करून व्यवस्था मूळ अवस्थेकडे आणणारी कृती करायला उद्युक्त करणे ही बोधक (मॉनिटरिंग) आणि नियामक (रेग्युलेटिंग) कामे ही यंत्रणा करते. जीवपिंड ही अशी संक्रांतिविज्ञानीय व्यवस्था असते, हा दृष्टिकोण साकल्यवादी आणि क्षपणवादी हे दोन्ही स्वीकारतात. एखादा प्राणी घेतला, तर ती अतिशय गुंतागुंतीची आणि सुसंघटित अशी व्यवस्था असते. त्याचे घटक असलेल्या रेणूंपासून सुरुवात केली आणि क्रमाने पेशी, समान रचना व कार्य असणारे पेशीसमूह म्हणजे ऊतके, इंद्रिये किंवा अवयव, इंद्रियांचे संघटन असलेल्या संस्था (तंत्रे) – पचनसंस्था, मज्जासंस्था इ. – आणि अखेरीस तो सबंध प्राणी अशा संघटित व्यवस्था घेतल्या तर व्यवस्थांच्या ह्या श्रेणीतील प्रत्येक व्यवस्था तिच्या अगोदरच्या व्यवस्थेहून अधिक गुंतागुंतीची व व्यापक असते आणि तिच्यात बोधक व नियामक घटक असतात. प्रत्येक उपव्यवस्था आणि तो प्राणी ही समग्र व्यवस्था ह्या संक्रांतिविज्ञानीय असतात. प्रत्येक उपव्यवस्थेत तिच्या विशिष्ट पातळीवरचे बोधक व नियामक घटक असतात. म्हणून त्या प्राण्याची वाढ योग्य रीतीने होऊ शकते आणि त्याचे सर्व अंतर्गत शारीरिक व्यापार आणि त्याच्या परिसराच्या संदर्भात त्याच्या होणाऱ्या क्रिया व्यवस्थितपणे पार पडू शकतात.

सहेतुकता : ह्या संदर्भात सहेतुकता किंवा उद्दिष्टानुसारिता (पर्पझिव्हनेस) ही संकल्पना अनेकदा वापरण्यात येते. अनेक जीवशास्त्रज्ञ शरीरातील अमुक अवयवाचे किंवा इंद्रियाचे उद्दिष्ट अमुक आहे अशा भाषेत बोलतात. आता हेतू किंवा उद्दिष्ट ही संकल्पना मानवी कृतींना यथार्थपणे लावता येते ह्याविषयी शंका नाही. तसेच शरीरात ज्या उपव्यवस्था असतात – स्वतःचे द्विगुणन (डुप्लिकेशन) करणाऱ्या रेणूंपासून (डीएनए म्हणजे डीऑक्सिरिबोन्यूक्लिइक अम्ल) तो मज्जासंस्थेसारख्या संस्थांपर्यंतच्या उपव्यवस्था – त्या आपापली कार्ये करीत असतात आणि ही कार्ये घडत असल्यामुळे जीवपिंड टिकून राहतो यातही शंका नाही. पण ही कार्ये सहेतुक असतात असे मानायला आधार काय आहे, हे सांगणे कठीण आहे. हेतू किंवा उद्दिष्ट ह्या संदिग्ध संकल्पना आहेत आणि सुजाण मानवी व्यवहारापलीकडे त्यांचा वापर करणे धोक्याचे आहे.

जीवांच्या घटक-व्यवस्थांचे कार्य सहेतुक असते की नाही हा प्रश्न जसा उपस्थित करण्यात येतो, त्याप्रमाणे सबंध जीवनालाच काही उद्दिष्ट, साध्य आहे का, असाही प्रश्न विचारण्यात येतो. पृथ्वीवरील सबंध जीवनव्यवस्थेचे असे काही उद्दिष्ट आहे का? ते साधण्यासाठी उचित कार्यक्रम तिच्याकडून पार पडेल अशी ह्या जीवनव्यवस्थेची आंतरिक घडण आहे का? पृथ्वीवर जीवजातींची जी उत्क्रांती झाली आहे तिच्या संदर्भात हा प्रश्न विशेषतः विचारण्यात येतो. एखाद्या जीवजातीची जी उत्क्रांती होते ती एका विशिष्ट उद्दिष्टाच्या दिशेने होत असते, ह्या मताची प्राणतत्त्ववादी तसेच झां बातीस्त प्येर आंत्वान द मॉने लामार्कची उत्क्रांतिविषयक उपपत्ती स्वीकारणारे जीवशास्त्रज्ञ पाठराखण करतात. एखाद्या जीवजातीच्या सदस्यांना परिसराशी मुकाबला करण्यातून जी वैशिष्ट्ये प्राप्त होतात, जी वैशिष्ट्ये ते 'अर्जित' करतात, ती भावी पिढीकडे संक्रांत होतात व अशा अर्जित वैशिष्ट्यांची भर पडत जाऊन त्या जातीची उत्क्रांती होते अशी लामार्कची उपपत्ती आहे. पण अर्जित वैशिष्ट्ये वारसांना प्राप्त होतात हा सिद्धान्त आता कोणी मानीत नाही. सर्वसाधारण मत असे आहे की, जीवजातीच्या काही सदस्यांच्या जनुकामध्ये होणारी उत्परिवर्तने – बदल – यादृच्छिक असल्यामुळे – ज्ञात नियमांना अनुसरून घडून येत नसल्यामुळे – आणि परिसरातही अचानक बदल घडून येणे शक्य असल्यामुळे त्यांतील कोणते नैसर्गिक निवडीच्या तत्त्वानुसार टिकून राहतील हे सांगता येत नसल्यामुळे जीवजातींची उत्क्रांती अमुक नियमांना

अनुसरून, अमुक दिशेने घडून येईल अशा स्वरूपाचा निष्कर्ष काढता येतच नाही. उत्क्रांती घडून आल्यानंतर ती कशीकशी घडून आली हे जीवशास्त्र सांगू शकते; तिचा पुढचा मार्ग काय असेल हे ती सांगू शकत नाही.

'जाती' म्हणजे काय? : एक जाती (स्पीशीज्) म्हणजे काय हा प्रश्नही उपस्थित करण्यात आला आहे. समजा, प्राण्यापुरता विचार केला तर, प्राण्यांची एक जात म्हणजे समान गुणवैशिष्ट्ये ज्यांच्या अंगी आहेत अशा प्राण्यांचे प्रजनन करणारी प्राण्यांची एक श्रेणी होय असे म्हणता येईल. पण ह्यातील अडचण अशी की, आज अशा एका जातीतील एक विशिष्ट प्राणी घेतला, तर त्याचे जे जननद्रव्य (जर्म-प्लॅझम) असते त्याच्यात आणि मूळच्या आदिम पेशीमध्ये सातत्य असते आणि ह्या पेशीचा आजच्या सर्व जिवंत प्राण्यांशी संबंध असतो. ही आदिम पेशी आजच्या सर्व प्राण्यांची पूर्वज आहे आणि आजचे सर्व प्राणी तिची प्रजा आहे. तेव्हा सर्व प्राण्यांची मिळून एकच जाती आहे असे होते. उलट, आपण जर असे म्हटले की, असे मागे मागे जायचे नाही, आजच्या काळात जे एकंदर प्राणी आहेत त्यांच्यात समान वैशिष्ट्ये अंगी असलेल्या प्राण्यांचे प्रजनन करणाऱ्या प्राण्यांचा समूह म्हणजे एक जाती होय तर आज जी जाती आहे तिची अगोदरची पिढी ही वेगळी जाती ठरेल; कारण तिचा काळ वेगळा आहे. विशिष्ट जाती ही जर कालसापेक्ष असेल, तर काल हा अनंत असल्यामुळे अनंत जाती आहेत असे होईल. प्राण्यांची एक विशिष्ट जाती इतर सर्व प्राण्यांपासून वेगळी करून मर्यादित करण्यात अनेक संकल्पनात्मक अडचणी आहेत. पण प्रत्यक्ष व्यवहारात आपण स्थूलमानाने प्राण्यांच्या (व वनस्पतींच्या) जाती ओळखू शकतो.

उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेचे स्वरूप : उत्क्रांतीच्या स्वरूपाविषयी आणखी एक मतभेदाचा मुद्दा आहे. एक मत असे आहे : प्राणिजाती (आणि वनस्पति-जाती) ह्यांचे सदस्य असलेल्या विशिष्ट प्राण्यांत (आणि वनस्पतींत) सातत्याने सूक्ष्म बदल होत असतात. हे बदल जनुकातील उत्परिवर्तनामुळे घडून येतात आणि त्यांच्यातील निवडक बदल टिकून राहतात याचे कारण त्यांच्यामुळे परिसराशी जुळवून घेणे प्राण्याला अधिक सुलभ होते. दुसरे मत असे, की पृथ्वीवर प्राचीन काळापासून जीवांची अनेक भिन्न रूपे दिसून येतात आणि त्यांच्यापासून वेगळी, नवीन रूपे उद्भवलेली दिसतात. नवीन प्रकारच्या रूपांची निर्मिती करण्याची क्षमता जीवांमध्ये आढळून येते. एका जीवप्रकारात (टाइप) एकामागून एक सूक्ष्म बदल उत्परिवर्तनाने घडत येत जाऊन वेगळा जीवप्रकार अस्तित्वात येतो असे होत नाही, तर उत्परिवर्तनाने एका जीवप्रकारापासून दुसरा जीवप्रकार उत्क्रांत होतो. मूळ जीवप्रकार सामान्य असतो आणि त्याच्यापासून उत्क्रांत झालेला जीवप्रकार ह्या सामान्य प्रकाराचे एक विशिष्ट रूप असते. बहुसंख्य जीवशास्त्रज्ञांचा ओढा पहिल्या मताकडे आहे.

जीवशास्त्र आणि नीतिशास्त्र : माणसात जन्मजात आक्रमकता आहे. असे कॉनरॅड झाकारियास लोरेन्ट्स (१९०३-१९८९) सारख्या काही जीवशास्त्रज्ञांनी प्रतिपादन केले आहे. माणूस हा कपीपासून उत्क्रांत झाला आहे आणि ह्या स्थित्यंतरातून जन्माला येताना तो हिंस्र परभक्षी म्हणूनच जन्माला आला आहे, असे असणे हा त्याचा स्वभावधर्मच आहे, असेही मत कित्येकांनी मांडले आहे. माणसाच्या ह्या जन्मजात विकृतीमुळे त्याच्याकडून स्वाभाविकपणे आक्रमक वर्तन घडते, ह्याचा दोष माणसाला येत नाही असा निष्कर्षही काढण्यात आला आहे. कधीकधी एखाद्या समाजाला लढाऊ उन्माद चढतो आणि आपल्या खाजगी, वैयक्तिक जीवनाला बाजूला सारून शत्रूचा निःपात करण्यासाठी आपल्या सर्वस्वाचे बलिदान करायला माणसे तयार होतात. माणसाच्या प्रकृतीचा घटक असलेली आक्रमकता समूळपणे निपटून काढता येणार नाही, तर ती आटोक्यात कशी ठेवावी व तिला विधायक वळण कसे द्यावे ही माणसापुढील नैतिक समस्या आहे, असा निष्कर्ष वरील सिद्धान्तापासून काढण्यात येतो. पण गोरिला, चिंपँझी, ओरँगउटान इ. नरवानर गणातील प्राणी घेतले, तर त्यांतील बहुसंख्य सदस्य भांडखोर, युयुत्सू नसतात असे आढळून आले आहे. अनेक जीवशास्त्रज्ञांचे असे म्हणणे आहे की, पाश्चात्त्य समाजाने गेल्या काही शतकांत जी आक्रमकता दाखविली आहे, तिचे समर्थन करण्यासाठी आणि तिच्या संदर्भातील आपली नैतिक जबाबदारी टाळण्यासाठी आक्रमकता हा माणसाचा अटळ, आनुवंशिक स्वभावधर्म आहे असा सिद्धान्त मांडण्यात आला आहे. हा वाद मिटविण्यासाठी आवश्यक असलेला निर्णायक पुरावा उपलब्ध नाही. पण एकंदरीत मत असे दिसते की, माणसाला लाभणारी आनुवंशिक प्रकृती काहीही असो, तिच्यात मूल्यांची, नीतीची कदर करायला शिकण्याची क्षमता अंतर्भूत आहे आणि माणसात

ज्या अपप्रवृत्ती दिसतात त्या केवळ त्याच्या सामाजिक परिसरातून त्याच्यावर होणाऱ्या संस्कारांमुळे अस्तित्वात येतात असे मानता येत नाही. काही प्रमाणात त्यांचा उगम मानवी व्यक्तींना लाभणाऱ्या आनुवंशिक प्रकृतीतही असतो.

पर्यावरणाविषयी जीवशास्त्रीय माहिती – अरण्ये, वनस्पती व प्राणी यांच्या विविध जाती, नैसर्गिक अरण्यातील वनस्पतींपासून उपलब्ध असलेला जनुकांचा साठा इ. – तसेच माणूस उपयुक्त वस्तूंचे वाढत्या प्रमाणात उत्पादन करण्यासाठी ज्या कृती करतो त्यांचा पर्यावरणावर होणारा प्रतिकूल, हानिकारक परिणाम यांच्याविषयीची माहिती यांचा मोठा संग्रह विसाव्या शतकात उपलब्ध झाल्यामुळे पर्यावरणाच्या संदर्भात आणि भावी पिढ्यांच्या जीवनमानाच्या संदर्भात काही मूलभूत नैतिक प्रश्न नव्याने उपस्थित झाले आहेत. पर्यावरणाची गुणवत्ता टिकवून धरण्याला माणूस जबाबदार आहे ही जाणीव अलीकडे तीव्र झाली आहे.

निसर्गात झालेल्या उत्क्रांतीपासून नैतिक तत्त्वे, माणसांनी कसे जगावे ह्याविषयी मार्गदर्शन करणारी तत्त्वे निष्पन्न होऊ शकतात का ह्या प्रश्नाविषयी बराच विचार झाला आहे. एकोणिसाव्या शतकात हर्बर्ट स्पेन्सर आणि त्यांच्या अनुयायांनी उत्क्रांतीच्या उपपत्तीवर आधारलेले एक सामाजिक-नैतिक तत्त्वज्ञान प्रसृत केले. त्याचा 'सोशल डार्विनिझम' – 'सामाजिक डार्विनवाद' – असा निर्देश करण्यात येतो. मानवी समाजाची अपरिहार्यपणे प्रगती होणार आहे व ती व्यक्ति-व्यक्तींमधील, तसेच भिन्न समाजांमधील जीवनकलहाद्वारा, ह्या कलहात जे सुयोग्य असतील तेच टिकून राहतील ह्या तत्त्वाला अनुसरून होणार आहे, हा सामाजिक डार्विनवादाचा आशय आहे. हा सिद्धान्त आता कुणी स्वीकारीत नाही. पण उत्क्रांतीचे तत्त्व आणि माणसाला प्रतीत होणारी नैतिक-आध्यात्मिक तत्त्वे यांच्यामध्ये तार्किक संबंध आहे.

उत्क्रांतीच्या नियामक तत्त्वांच्या आधारे नैतिक-आध्यात्मिक तत्त्वे प्रस्थापित करता येतात अशी भूमिका अनेक जीवशास्त्रज्ञांनी स्वीकारली आहे. उदा., सर जुलियन सॉरेल हक्सली ह्याने असे मत मांडले आहे, की जीवांच्या उत्क्रांतीला एक दिशा आहे, प्राणिशरीराचे अधिकाधिक उच्च पातळीवर संघटन होण्याच्या दिशेने उत्क्रांती प्रगत झाली आहे, अधिक उच्च प्रकारच्या संघटनामुळे अस्तित्वाच्या, कृतीच्या, अनुभवाच्या शक्यता निर्माण होतात आणि अखेरीस जेव्हा माणूस अवतीर्ण झाला, तेव्हा (असे प्रत्ययाला आले की) कित्येक प्रकारचे अनुभव आणि कृती ह्यांना स्वतःचे आंतरिक मूल्य असते, त्यांच्यापासून स्थायी समाधान मिळते म्हणून हे अनुभव आणि कृती स्वतःच मूल्यवान असतात. हक्सली असेही म्हणतो, की ज्ञान, प्रेम, सौंदर्य, निरपेक्ष नीती ह्या गोष्टी नैतिकदृष्ट्या मूल्यवान आहेत, प्रत्येक व्यक्तीच्या स्वायत्त व्यक्तिमत्त्वाची कदर करणे आणि तिचा शक्य तितका विकास घडवून आणण्याचा प्रयत्न करणे, ह्यासाठी अनुकूल असलेली सामाजिक परिस्थिती घडवून आणणे ह्या गोष्टी नैतिक दृष्ट्या योग्य आहेत हे निसर्गात झालेल्या उत्क्रांतीमुळे निसर्गाचे जे स्वरूप उघड झाले आहे त्यापासून कळते. पण ही भूमिका सर्व जीवशास्त्रज्ञांना मान्य आहे असे नाही. उत्क्रांतीमुळे निसर्गाविषयीची जी तत्त्वे समजून येतात ती नैतिकही नसतात किंवा अनैतिकही नसतात, असे अनेक जीवशास्त्रज्ञ मानतात. नीतीची कदर करणारा एक प्राणी – माणूस – उत्क्रांतीतून उद्भवला आहे हे सत्य आहे. पण असा हा माणूस प्राण्यांपासून उद्भवला आहे, तो एक प्राणी आहे हेही सत्य आहे. वेगवेगळ्या धर्मांत माणसाच्या उत्पत्ती-विषयीच्या ज्या कथा आहेत त्या केवळ मिथ्यकथा आहेत. खालच्या दर्जाच्या प्राण्यांपासून मानव उत्क्रांत झाला आहे ही वस्तुस्थिती आहे. उच्च स्वरूपाच्या धर्मात स्वीकारलेल्या काही मूल्यांना उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत आधार मिळतो असे म्हणता येईल. उदा., सर्व माणसे एकमेकांचे बांधव आहेत ह्या नैतिक तत्त्वाला जीवशास्त्रीय आधार मिळतो; कारण सर्व मानवजातीचे जैविक मूळ एकच आहे. पण ह्या पलीकडे जाऊन धार्मिक तत्त्वांना उत्क्रांतीत आधार शोधणे गैर आहे. उदा., तेयार दे शार्दां (१८८१-१९५५) ह्या रोमन कॅथलिक जीवशास्त्रज्ञाने एक प्रकारचा ख्रिस्ती गूढवाद उत्क्रांतीच्या आधारे प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. पण ह्यातुन उत्क्रांतीची तत्त्वे विकृत होतात आणि अशा विकृत वैज्ञानिक तत्त्वांवर आधारलेला गूढवादही दूषित होतो असे अनेक जीवशास्त्रज्ञांचे म्हणणे आहे.

भौतिकीचे तत्त्वज्ञान

विश्वाचे सर्वसाधारण स्वरूप काय आहे? विश्व अनन्त आहे की सान्त आहे? जड द्रव्याचे स्वरूप कसे आहे? अवकाश आणि काल ह्यांचे स्वरूप काय आहे? जडद्रव्याचे काही

अनुक्रमणिका

अंतिम घटक असतात का? असल्यास ते कोणते? विश्वाचा कोणी कर्ता आहे का? विश्वात काही प्रयोजन व्यक्त झाले आहे का? ह्या स्वरूपाचे प्रश्न तत्त्वज्ञानात अनेकदा उपस्थित केले जातात.

भौतिकी हे मूलभूत विज्ञान आहे. रसायनशास्त्र, जीवविज्ञान इ. विज्ञाने अखेरीस भौतिकीवर आधारलेली आहेत. वर ज्या प्रश्नांचा निर्देश केला आहे त्यांच्यावर, भौतिकीत सध्या मान्य झालेल्या किंवा ज्यांच्याविषयी पुढील संशोधन चालू आहे अशा उपपत्तींच्या आधारे काय प्रकाश पडू शकतो ह्याचे दिग्दर्शन या भागात केले आहे.

अवकाश आणि काल : गतीविषयीच्या वैज्ञानिक संकल्पनांचा उगम गॅलिली गॅलिलीओ आणि आयझॅक न्यूटन यांच्या विचारांत आहे. त्यापूर्वी पाश्चात्त्य वैचारिक परंपरेत ॲरिस्टॉटलच्या विचारांचे प्रभुत्व होते. ॲरिस्टॉटल असे मानीत असे, की भौतिक वस्तू जेथे असेल तेथे स्थिरपणे राहणे हा तिचा धर्म आहे. जर एखाद्या बाह्य प्रेरणेने (जोराने) तिच्यावर कार्य केले, तिला ढकलले किंवा खेचले तर ती गतिमान होते. भौतिक वस्तू वरून खाली पडतात कारण त्या पृथ्वी ह्या महाभूताच्या प्रामुख्याने बनलेल्या असतात आणि जमीनसुद्धा पृथ्वी ह्या महाभूताची बनलेली आहे. ज्या द्रव्याचे – महाभूताचे – आपण बनलेलो असतो, त्या महाभूताकडे जाण्याची स्वाभाविक प्रवृत्ती वस्तूच्या ठिकाणी असते. म्हणून (पृथ्वीची बनलेली) भौतिक वस्तू, जर काही अडथळा नसेल तर, पृथ्वी ह्या महाभूताचा मोठा संचय जेथे आहे त्याच्याकडे – म्हणजे जमिनीकडे – जाते. दुप्पट वजनाची वस्तू दुप्पट वेगाने खाली पडेल कारण तिला पृथ्वीचे दुप्पट आकर्षण असेल.

ह्या कल्पनांचा प्रतिवाद गॅलिलीओने केला. त्याने प्रयोग करून असे दाखवून दिले, की वस्तूचा खाली पडण्याचा वेग त्याच दराने वाढत जातो, मग तिचे वजन कितीही असो. दोन भिन्न वजनांच्या दोन वस्तूंचा खाली पडण्याचा वेग एकच असतो. ह्यापासून असे दिसून येते, की प्रेरणेचा (वजनाचा) परिणाम गती निर्माण करण्यात होत नाही; तर गतीचा जो वेग असतो त्यात बदल घडवून आणण्यात होतो.

गॅलिलीओच्या ह्या शोधाला न्यूटनने सुव्यवस्थित रूप दिले. एक वस्तू सरळ दिशेने, एका विशिष्ट वेगाने जात असेल, तर तिच्यावर जर बाह्य शक्तीने कार्य केले नाही, तर ती वस्तू त्याच दिशेने, त्याच वेगाने जात राहील. हा न्यूटनचा पहिला नियम. जर तिच्यावर कोणत्या तरी प्रेरणेने कार्य केले, तर तिच्या वेगात बदल होईल. किती बदल होईल? तर त्या प्रेरणेच्या प्रमाणात बदल होईल. ज्या दराने हा वेग बदलतो त्याला प्रवेग म्हणतात. म्हणजे प्रवेग हा प्रेरणेच्या प्रमाणात असतो. तसेच त्या वस्तूचे द्रव्यमान जर जास्त असेल, तर त्या प्रमाणात प्रवेग कमी होईल. एका वस्तूचे द्रव्यमान जर दुसऱ्या वस्तूच्या द्रव्यमानाच्या दुप्पट असेल, तर त्याच प्रेरणेने पहिल्या वस्तूत निर्माण केलेला प्रवेग दुसऱ्या वस्तूत निर्माण केलेल्या प्रवेगाच्या निम्मा असेल. हा न्यूटनचा दुसरा नियम होय.

ह्याशिवाय न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणाची संकल्पना मांडली. ह्या संकल्पनेप्रमाणे कोणत्याही दोन वस्तू एकमेकींना आकर्षून घेत असतात. हे गुरुत्वाकर्षण होय. त्याचा नियम असा, की ह्या दोन वस्तूंचे द्रव्यमान जितके अधिक असेल, त्या प्रमाणात त्यांच्या दरम्यानची गुरुत्वाकर्षणाची प्रेरणा अधिक असेल. समजा, अ आणि ब अशा दोन वस्तू आहेत. त्यांच्या दरम्यान काही गुरुत्वाकर्षण असेल. आता, समजा, अ-चे द्रव्यमान पूर्वीच्या दुप्पट झाले, तर आता त्यांच्या दरम्यानची गुरुत्वाकर्षणाची प्रेरणा दुप्पट होईल. शिवाय गुरुत्वाकर्षणाचा नियम असेही सांगतो, की दोन वस्तूंमधील अंतर जितके जास्त असेल तितकी गुरुत्वाकर्षणाची प्रेरणा कमी असेल. समजा, अ हा तारा ब ह्या ताऱ्यापासून जेवढ्या अंतरावर आहे त्याच्या दुप्पट अंतरावर क हा ब सारखाच तारा आहे. मग अ आणि ब यांमध्ये जेवढे गुरुत्वाकर्षण असेल त्याच्या एक-चतुर्थांश गुरुत्वाकर्षण अ आणि क ह्या ताऱ्यांमध्ये असेल. ह्या नियमांना अनुसरून पृथ्वीच्या, चंद्राच्या व ग्रहांच्या सूर्या-भोवतालच्या भ्रमणकक्षा निश्चित करता येतात व त्यांचा निरीक्षणाने पडताळा घेता येतो.

न्यूटनच्या नियमांचा एक तार्किक परिणाम असा होतो, की एखादी वस्तू स्थिरपणे विशिष्ट स्थानी आहे असे म्हणता येत नाही. समजा, आगगाडी रुळांवरून एका दिशेने, एका गतीने धावते आहे आणि एक व्यक्ती रुळांपलीकडे स्वस्थ उभी आहे. ही व्यक्ती एका स्थिर ठिकाणी आहे आणि तिच्या अपेक्षेने आगगाडी एका दिशेने व एका गतीने धावते आहे असे ह्या परिस्थितीचे वर्णन आपण करू. पण ती आगगाडी स्थिर आहे आणि तिच्या अपेक्षेत ती व्यक्ती उलट दिशेने आणि त्याच गतीने गतिमान आहे असेही तिचे वर्णन करता

अनुक्रमणिका

येईल. न्यूटनच्या नियमांच्या दृष्टीने ह्या दोन वर्णनांत काही फरक पडणार नाही. अर्थात दुसरे वर्णन खूपच अधिक गुंतागुंतीचे असेल. उदा., रुळांजवळची आणि पलीकडे असलेली झाडे ही त्या व्यक्तीप्रमाणे उलट दिशेने जात आहेत असे म्हणावे लागेल. पहिले वर्णन कितीतरी अधिक सोयीचे आहे. पण तत्त्वतः एक प्रमाण आहे व दुसरे अप्रमाण आहे असे म्हणता येणार नाही. दोन भिन्न काळी घडलेल्या घटना एकाच विशिष्ट स्थानी घडल्या आहेत असेही निरपेक्षपणे म्हणता येत नाही. समजा, चालत्या आगगाडीत बसलेल्या एका माणसाने चेंडू दोन बाकांच्या मधोमध टाकला. तो झेलल्यावर एका मिनिटाने परत त्याच ठिकाणी तो चेंडू टाकला. आगगाडीच्या त्या डब्यात बसलेल्या माणसांच्या दृष्टीने त्या माणसाने एकाच ठिकाणी दोन वेळा चेंडू टाकला असे असेल. पण बाहेरच्या माणसाच्या दृष्टीने चेंडूचा पहिला टप्पा जेथे पडला ते स्थान, त्याचा दुसरा टप्पा ज्या स्थानी पडला त्याहून भिन्न असेल. कारण त्या एका मिनिटात गाडीने काही अंतर कापले असेल. तेव्हा केवल (ॲब्सोल्यूट) असा अवकाश आहे, त्यातील प्रत्येक बिंदू तो जो विशिष्ट बिंदू आहे तो आहे, तो सदैव तोच राहतो आणि अशा केवल बिंदूंची रचना म्हणजे आपला अवकाश होय असे मानता येत नाही. हे बिंदू सापेक्ष ठरतात. (स्वतः न्यूटन केवल अवकाश आहे असे मानत असे; पण त्याच्या नियमानुसार असा अवकाश असत नाही). कालाची गोष्ट वेगळी आहे. अवकाशाहून काल हे स्वतंत्र असलेले अस्तित्व आहे. भूतकालापासून वर्तमानातून भविष्याकडे एकाच वेगाने वाहत जाणारे ते अस्तित्व आहे. अवकाशाप्रमाणे काल सापेक्ष नाही. वरील चेंडूचा पहिला टप्पा ज्या स्थानी पडला त्याच स्थानी दुसरा टप्पा पडला की नाही हे निरीक्षकांच्या स्थितिगतीवरून ठरते. पण पहिल्या टप्प्यानंतर दुसरा टप्पा एका मिनिटानंतर, विशिष्ट कालावधी-नंतर पडला ह्याविषयी सर्व निरीक्षकांचे एकमत असते.

१८६५ मध्ये जेम्स क्लार्क मॅक्सवेलने विद्युत् प्रेरणा आणि चुंबकीय प्रेरणा ह्यांच्याविषयीच्या शोधात असे दाखवून दिले, की विद्युत्-चुंबकीय अशा संयुक्त क्षेत्रापासून एका स्थिर वेगाने जाणारे अनेक प्रकारचे तरंग दूरवर पसरत जातात. ज्या तरंगांची तरंगलांबी – त्याच्या दोन उंचवट्यांतील अंतर – एक मीटर किंवा अधिक असेल ते रेडिओ तरंग असतात; दृश्य प्रकाश देणाऱ्या तरंगांची लांबी ४० ते ८० दशलक्षांश सेंमी. एवढी असते आणि त्याहून कमी लांबीचे तरंग जंबुपार (अल्ट्रा-व्हायोलेट) किंवा क्ष-किरण किंवा गॅमाकिरण असतात.

हे सर्व तरंग एकाच स्थिर वेगाने पसरत असतात, (प्रकाशाचा वेग दर सेकंदाला सु. ३ लाख किमी. असतो, असे वैज्ञानिकांनी मापले होते.) पण ह्या तरंगांना जर गती असेल, तर कशाच्या तरी अपेक्षेने ते गतिमान असणार हे आपण वर पाहिले आहे. ह्यासाठी वैज्ञानिकांनी 'ईथर' ह्या अवकाशात ओतप्रोत भरलेल्या एका द्रव्याची कल्पना केली आणि ह्या तरंगांचा वेग ईथरच्या अपेक्षेने असतो अशी भूमिका त्यांनी मांडली. आता, समजा, प्रकाश एका उगमाकडून येत आहे. तो आपल्या वेगाने येईल. समजा, एक निरीक्षक कोणत्या तरी वेगाने त्या प्रकाशाच्या दिशेने जात आहे. मग निरीक्षकाच्या दृष्टीने प्रकाशाचा वेग अधिक झाला पाहिजे. ईथरच्या अपेक्षेने प्रकाशाचा वेग स्थिर राहील. पण भिन्नभिन्नपणे गतिमान असलेल्या निरीक्षकांच्या अपेक्षेने प्रकाशाची गती भिन्न असेल, पण १८८७ मध्ये करण्यात आलेल्या मायकेलसन-मॉर्ली प्रयोगाने असे दाखवून दिले, की प्रकाशाच्या उगमाच्या दिशेने गतिमान असलेल्या निरीक्षकाच्या अपेक्षेने पाहिले किंवा वेगळ्या दिशेने गतिमान असलेल्या निरीक्षकाच्या अपेक्षेने पाहिले, तरी प्रकाशाच्या वेगात फरक पडत नाही. ह्या कोड्याचा उलगडा करण्याचे हेंड्रिक आंटोन लोरेन्ट्स इ. वैज्ञानिकांनी बरेच प्रयत्न केले. आइन्स्टाइनने मांडलेल्या उपपत्तीने ह्या कूट प्रश्नाचे अखेरीस निरसन झाले. ही उपपत्ती सापेक्षता सिद्धान्त किंवा सापेक्षतावाद म्हणून प्रसिद्ध आहे.

ह्या उपपत्तीप्रमाणे न्यूटनने स्वीकारलेली केवल काल ही संकल्पना आपण सोडून देतो. न्यूटनच्या सिद्धान्ताप्रमाणे निरीक्षक कितीही वेगाने भ्रमण करीत असले, तरी निसर्गाचे नियम त्यांच्या दृष्टीने तेच राहतात. सापेक्षतावाद ह्या उपपत्तीत मॅक्सवेलच्या उपपत्तीचाही समावेश करतात. तेव्हा, निरीक्षकांच्या गतीचा वेग काही असो, प्रकाशाचा वेग तोच राहतो. ह्यापासून निघणारा एक महत्त्वाचा निष्कर्ष म्हणजे

$$E=mc^2$$

हे प्रसिद्ध समीकरण होय. 'E' म्हणजे ऊर्जा, 'm' म्हणजे द्रव्यमान आणि 'c' म्हणजे प्रकाशाचा वेग होय. ह्या समीकरणाप्रमाणे ऊर्जा आणि द्रव्यमान ही सममूल्य ठरतात. समजा, एखाद्या वस्तूची गती वाढली, तर गतीमध्ये सामावलेली





अनुक्रमणिका

तिची ऊर्जा वाढेल. म्हणजे तिचे द्रव्यमान वाढेल. तिचे द्रव्यमान वाढले, तर तिचा वेग वाढवायला अधिक ऊर्जा लागेल. एखाद्या वस्तूचा वेग प्रकाशाच्या वेगाच्या जवळपास असेल, तर तिचे द्रव्यमान प्रचंड प्रमाणात वाढलेले असेल आणि तिचा वेग आणखी वाढवायचा असेल, तर त्यासाठी प्रचंड ऊर्जा लागेल. एखाद्या वस्तूचा वेग प्रकाशाच्या वेगाएवढा आहे अशी कल्पना केली, तर तिचे द्रव्यमान अनंत झालेले असेल आणि तो वेग गाठायला तिला अनंत ऊर्जा लागेल. ही स्थिती अशक्य आहे. तेव्हा कोणत्याही वस्तूचा वेग प्रकाशाच्या वेगाच्या तुलनेने कमी असतो. प्रकाशतरंगांच्या ठिकाणी स्वतःचे द्रव्यमान नसते, म्हणून ते तरंग प्रकाशाच्या वेगाने पसरू शकतात.

सापेक्षतावादाचा आणखी एक तार्किक परिणाम असा, की काल हा सापेक्ष ठरतो. न्यूटनच्या सिद्धान्ताप्रमाणे प्रकाशाचा एक स्पंद वर एका स्थानापासून सोडला व तो दुसऱ्या स्थानी पोचला, तर ह्यासाठी जो काल लागेल तो सर्व निरीक्षकांच्या दृष्टीने एकच असेल. म्हणजे तो काल निरीक्षक-निरपेक्ष असेल. उलट, ह्या स्पंदाने जे अंतर तोडले असेल ते निरीक्षक-सापेक्ष असेल. आता, प्रकाशस्पंदाने जे अंतर तोडले असेल त्याला, ज्या कालात ते तोडले असेल त्या कालाने भागले, की संबंधित निरीक्षकाच्या दृष्टीने कालाचा वेग काय आहे, हे निश्चित होईल. भिन्न निरीक्षकांच्या दृष्टीने अंतर भिन्न असल्यामुळे व काल एकच असल्यामुळे कालाचा वेग त्यांच्या दृष्टीने भिन्नभिन्न असणार. पण सापेक्षता उपपत्तीच्या दृष्टीने कालाचा वेग सर्व निरीक्षकांच्या अपेक्षेने एकच असतो. ह्याचा अर्थ असा, की भिन्न निरीक्षकांच्या अपेक्षेने अंतरे भिन्न असल्याने, त्यांच्या अपेक्षेने कालही भिन्न असला पाहिजे.

समजा, 'घ' ही एक घटना आहे आणि, समजा, एक निरीक्षक तिच्या दिशेने एक प्रकाशस्पंद पाठवितो. काही प्रकाशतरंग 'घ' वर आदळून निरीक्षकाकडे परत येतात. ज्या क्षणी प्रकाशस्पंद सोडला त्यापासून ज्या क्षणी परावर्तित प्रकाशतरंग निरीक्षकाकडे पोचले यादरम्यानचा जो कालखंड आहे त्याच्या मध्यभागी असलेला क्षण म्हणजे 'घ' ही घटना ज्या क्षणी घडली तो क्षण असे मानण्यात येते, आणि ह्या कालखंडाच्या अर्ध्या कालखंडाला प्रकाशाच्या वेगाने गुणिले की 'घ' निरीक्षकापासून किती अंतरावर आहे हे अंतर निश्चित होते. वेगवेगळ्या प्रकारे गतिमान असलेले निरीक्षक 'घ' ही घटना भिन्नभिन्न क्षणी व भिन्नभिन्न स्थानी झाली असा निर्णय करतील. ह्यांतील एक निर्णय बरोबर व इतर चूक असे म्हणता येत नाही. पण कोणत्याही निरीक्षकाला स्वतःच्या अपेक्षेने (तुलनेने) दुसरा निरीक्षक कोणत्या गतीने भ्रमण करीत आहे हे माहीत असेल, तर त्याने स्वतः 'घ'-चे जे स्थान व क्षण मुक्रर केला असेल, त्यावरून तो दुसरा निरीक्षक 'घ'-चे कोणते स्थान व क्षण मुक्रर करील ह्याचे निश्चित अनुमान तो करू शकतो.

आपण सामान्यपणे असे मानतो, की ज्या अवकाशात आपण वावरतो त्याला त्रिमिती (तीन मिती) असतात. (आपल्या नेहमीच्या परिभाषेत 'लांबी', 'रुंदी' व 'उंची' या शब्दांनी त्या मिती ओळखल्या जातात). सपाट जमिनीवरील एका विशिष्ट बिंदूचा निर्देश करायला दोन सहनिर्देशक द्यावे लागतात; अवकाशातील एक बिंदू मुक्रर करायचा, तर तीन सहनिर्देशक द्यावे लागतात. शिवाय आपण असेही मानतो, की काल ही अवकाशापासून पूर्णपणे भिन्न, स्वतंत्र अशी गोष्ट आहे. घटना विशिष्ट स्थानी व विशिष्ट काली होत असल्यामुळे तिचा निर्देश करायला तीन अवकाशात्मक व एक कालात्मक असे चार सहनिर्देशक आवश्यक असतात; कारण कालात्मक सहनिर्देशक हा अवकाशात्मक सहनिर्देशकांपासून पूर्णपणे भिन्न असतो, अशी आपली धारणा असते. दोन अवकाशात्मक मिती आपण एकवटू शकतो. उदा., पृथ्वीवरील एखादे गाव वाईपासून किती पूर्वेला आणि किती उत्तरेला आहे, हे सांगून आपण त्या गावाचे स्थान निश्चित करू शकतो; पण ह्याऐवजी ते गाव वाईच्या ईशान्येला किती दूर आहे हे सांगून त्याचे स्थान आपण मुक्रर करू शकतो. तथापि अवकाशात्मक मिती आणि कालात्मक मिती आपण अशा रीतीने एकवटू शकत नाही, असे आपण एऱ्हवी मानतो. मात्र सापेक्षता उपपत्तीत अवकाश-काल असा चार मितींचा अवकाश आहे असे मानण्यात येते आणि कालाची मिती व अवकाशाची मिती (अंतर) ह्यांची इष्ट तेथे सांगड घालण्यात येते.

गुरुत्वाकर्षणाचे परिणाम जर बाजूला सारले, तर जी सापेक्षता उपपत्ती लाभते, ती म्हणजे मर्यादित सापेक्षता उपपत्ती होय. सर्व निरीक्षकांना प्रकाशाचा वेग एकच आहे असे का आढळून येते आणि वस्तू प्रकाशाच्या वेगाच्या जवळ येईल अशा वेगाने गतिमान झाल्या तर काय घडून येईल ह्याचा उलगडा ही उपपत्ती करते. पण न्यूटनची उपपत्ती

आणि ही उपपत्ती यांत विसंगती आहे. न्यूटनच्या उपपत्तीप्रमाणे दोन भौतिक वस्तू एकमेकींना ज्या प्रेरणेने आकर्षित करतात ती त्या दोन वस्तूंमधील अंतरावर अवलंबून असते. दोन वस्तूंमधील एक वस्तू जर मूळ स्थानापासून हलविली, तर तत्क्षणी ह्या प्रेरणेत बदल घडून येईल. म्हणजे गुरुत्वाकर्षणाच्या परिणामांच्या गतीचा वेग अनंत राहील. प्रकाशाच्या वेगाइतका किंवा त्याहून कमी असा हा वेग असणार नाही.

ही विसंगती दूर करण्यासाठी आइन्स्टाइन ह्यांनी व्यापक सापेक्षता उपपत्ती १९१५ मध्ये पुढे मांडली. ह्या उपपत्तीप्रमाणे गुरुत्वाकर्षण अशी प्रेरणा नाही. सूर्य आणि पृथ्वी परस्परांना एका प्रेरणेने आकर्षून घेतात असे नाही. आपण एऱ्हवी असे मानतो, की अवकाश आणि काल ही, वस्तू जेथे असतात किंवा घटना जेथे घडतात अशी क्षेत्रे आहेत. वस्तू त्यांच्यात असण्याचा किंवा घटना त्यांच्यात घडण्याचा काही परिणाम त्यांच्यावर होत नाही. पण आइन्स्टाइन यांनी अशी उपपत्ती मांडली, की अवकाश-काल केवळ सपाट असे क्षेत्र नाही. अवकाश-कालात जेथे द्रव्यमान असेल किंवा ऊर्जा असेल, तेथे त्याच्यात वक्रता निर्माण होते, त्याला सुरकुत्या पडतात. उदा., जेथे सूर्य आहे तेथे त्याच्या द्रव्यमानामुळे अवकाश-काल वक्र होतो. पृथ्वी अशा वक्र अवकाश-कालातून 'सरळ' मार्गाने जात असते. सरळ मार्गाने म्हणजे एका बिंदूपासून जवळच्या दुसऱ्या बिंदूपर्यंत जो सर्वांत कमी अंतराचा मार्ग असेल त्या मार्गाने. पण अवकाश-कालात सरळ असलेला हा मार्ग तीन मितींच्या आपल्या अवकाशात वक्र दिसतो. ह्याचे उदाहरण असे देता येईल : पृथ्वीचा केवळ पृष्ठभाग आपण घेतला, तर तो दोन मितींचा अवकाश आहे. पृथ्वीवरील एका ठिकाणापासून दुसऱ्या ठिकाणाशी आपण सर्वांत जवळच्या मार्गाने गेलो, म्हणजे सरळ मार्गाने आपण गेलो, तर हा मार्ग म्हणजे एका वर्तुळाचा भाग असेल. म्हणजे 'वक्र' असेल, अशा मार्गाला अल्पांतरी वा अल्पिष्ट म्हणतात. अवकाश-कालात जेथे द्रव्यमान किंवा ऊर्जा असते आणि अवकाश-काल वक्र झालेला असतो, तेथे वस्तू किंवा प्रकाशकिरण अशा अल्पांतरी मार्गाने जातात. आपल्या त्रिमितीच्या अवकाशात हे मार्ग आपल्याला वक्र दिसतात.

व्यापक सापेक्षता उपपत्तीपासून निष्पन्न होणारा दुसरा निष्कर्ष असा, की जेथे घन द्रव्यमान असेल त्याच्या जवळपास कालाची गती मंदावल्यासारखी भासेल. उदा., पृथ्वीच्या पृष्ठभागाजवळील घड्याळ हे पर्वतशिखरावरील घड्याळाच्या मानाने मागे पडेल. समजा, जुळे बंधू आहेत. एक पृथ्वीवर राहिला आहे. दुसरा अवकाशयान घेऊन खूप वेगाने – प्रकाशाच्या वेगाच्या जवळ येईल एवढ्या वेगाने – भ्रमण करून परतला, तर त्याच्या तुलनेने पृथ्वीवरचा भाऊ बराच वयस्क झालेला असेल. केवल काल ही संकल्पना व्यापक सापेक्षता उपपत्ती अमान्य करते.

अवकाश आणि काल यांच्यात वस्तू आणि ऊर्जा फक्त असतात, अवकाश आणि काल यांच्यावर त्यांचे काही परिणाम होत नाहीत अशी आपली नेहमीची समजूत असते; पण व्यापक सापेक्षता उपपत्तीप्रमाणे ज्या प्रकारे वस्तू गतिमान असतात आणि प्रेरणा कार्य करीत असतात त्याला अनुसरून अवकाश-कालाची घडण बदलते. ह्याचा अर्थ असा होतो, की जड वस्तूंचे आणि प्रेरणांचे जे विश्व आहे, त्याच्या मर्यादेबाहेरही अवकाश आणि काल असू शकतात ही कल्पना सोडून द्यावी लागते.

विस्तारणारे अथवा प्रसरणशील विश्व : आपला सूर्य एका दीर्घिकेचा घटक आहे. दीर्घिका म्हणजे अनेक ताऱ्यांची आणि जडद्रव्याची व्यवस्था होय. निरभ्र रात्री आकाशात जी आकाशगंगा दिसते ती आपली दीर्घिका होय. दशसहस्र कोटीच्या आसपास ज्यांची संख्या भरेल अशा दीर्घिका विश्वात आहेत आणि प्रत्येक दीर्घिकेत दशसहस्र कोटीएवढे तारे साधारणपणे आहेत. एडविन पॉवेल हबलने या इतर दीर्घिकांचा शोध लावला. त्याने असेही दाखवून दिले, की यांतील बहुतेक दीर्घिका आपल्यापासून दूर आहेत. शिवाय एखादी दीर्घिका आपल्यापासून जितकी अधिक दूर असेल, त्या प्रमाणात अधिक वेगाने ती दूर सरकत असते; म्हणजे आपले विश्व विस्तारत (प्रसरण पावत) आहे. विश्व स्थितिशील (स्टॅटिक) आहे असा दृढ समज यापूर्वी होता. वास्तविक विश्व जर स्थितिशील असेल, तर गुरुत्वाकर्षणाच्या प्रेरणेमुळे त्याचा हळूहळू संकोच होत जाणार, असा निष्कर्ष न्यूटनच्या सिद्धान्तापासून काढता आला असता आणि तो टाळायला गुरुत्वाकर्षणापेक्षा अधिक सबळ प्रेरणा विश्वात आहे व तिच्यामुळे वस्तू एकमेकींपासून दूर सरकतात, म्हणजे विश्व प्रसरणशील आहे, असा तर्क करता आला असता. आइन्स्टाइननेही विश्व स्थितिशील आहे असे मानले. अवकाश-काल ह्याची घडणच अशी आहे, की तिच्यात एक गुरुत्वाकर्षण-

विरोधी प्रेरणा अनुस्यूत असते, त्यामुळे अवकाश-कालाची विस्तार होण्याकडे प्रवृत्ती असते आणि ती गुरुत्वाकर्षणाच्या प्रेरणेशी समतोल राखते, असा सिद्धान्त त्याने स्वीकारला. विश्वाची स्थितिशीलता त्याने जपली.

उलट, अलेक्झांडर फ्रीडमन आणि इतर शास्त्रज्ञ ह्यांनी प्रसरणशील विश्वाच्या तीन मॉडेलांची रचना केली. पहिल्या मॉडेलप्रमाणे विश्व इतक्या सावकाश वेगाने विस्तार पावते, की दीर्घिकांतील परस्पर-आकर्षणामुळे विस्ताराचा वेग कमी कमी होत जातो, विस्तार थांबतो आणि मग गुरुत्वाकर्षणामुळे विश्वाचा संकोच होत जातो. दुसऱ्या मॉडेलप्रमाणे विश्व इतक्या वेगाने विस्तार पावत असते, की गुरुत्वाकर्षणामुळे विस्तार कधी थांबत नाही पण काहीसा मंदावतो एवढेच. तिसऱ्या मॉडेलप्रमाणे विश्व नेमक्या एवढ्या वेगाने विस्तारते, की ते परत कधीही संकोचून एकसंध होणार नाही. ते नेहमी विस्तारत राहते. पण विस्ताराचा वेग कमी कमी होत जातो. मात्र तो कधी शून्य होत नाही. आता ह्यांतील कोणत्या मॉडेलला अनुसरून विश्व विस्तारत आहे असे जर कुणी विचारले, तर आज ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही, असे म्हणावे लागते. सध्या विश्व विस्तारत आहे व ते कायमचे विस्तारत राहील अशी शक्यता आहे; आणि जर ते संकोचून एकत्रित, एकठ्ठा होणार असेल, तर त्याला निदान एक हजार कोटी वर्षांचा कालावधी लागेल, ही आजची अधिक मान्यताप्राप्त समज आहे.

फ्रीडमन यांच्या मॉडेलांप्रमाणे एक ते दोन हजार कोटी वर्षांपूर्वी दीर्घिकांमधील अंतर शून्य असणार. ह्या अवस्थेला महाआघात किंवा महास्फोट (बिग बँग) म्हणतात. फ्रीडमन यांची मॉडेले व्यापक सापेक्षता उपपत्तीवर आधारलेली आहेत. ह्या उपपत्तीप्रमाणे विश्वाच्या ह्या अवस्थेत त्याची घनता आणि अवकाश-कालाची वक्रता अनंत असणार. अनंत संख्यांचे गणित करता येत नाही व म्हणून ह्या अवस्थेला व्यापक सापेक्षता उपपत्ती लावता येत नाही. विश्वाच्या अशा अवस्थेला, जिच्या संबंधात उपपत्ती कोलमडून पडते तिला, एकमेवता (सिंग्युलॅरिटी) म्हणतात. अशा अवस्थेपूर्वी काही घटना घडल्या असतील, तर त्यांच्यापासून काही भावी निष्कर्ष काढता येणार नाहीत. कारण महास्फोटाच्या अवस्थेत सापेक्षता उपपत्ती लागू पडत नाही. तेव्हा विश्वाविषयीच्या वैज्ञानिक संकल्पनेत महास्फोटापूर्वी काही घटनाच नव्हत्या, असे मानणे सयुक्तिक ठरते. ह्याचा अर्थ असा होतो, की महास्फोटापासून कालाला प्रारंभ होतो, असे मानावे लागते.

कालाला प्रारंभ होतो असे मानणे अनेकांना गैर वाटते. त्यामुळे दुसरी एक उपपत्ती पुढे आली. हिला स्थिर अवस्था उपपत्ती (स्टेडी स्टेट थिअरी) म्हणतात. ती मांडण्यात हेर्मान बॉंडी, टॉमस गोल्ड आणि फ्रेड हॉईल हे प्रमुख होते. ह्या उपपत्तीनुसार दीर्घिका एकमेकींपासून दूर सरकल्यावर जे मध्यंतर असते, त्यात नवीन जडद्रव्य सातत्याने निर्माण होत राहते व त्याच्या नवीन दीर्घिका बनतात. ह्या उपपत्तीपासून निष्कर्ष निघतो तो असा, की विश्वाचे स्वरूप सर्व काळी व सर्व ठिकाणी साधारणपणे सारखेच असणार (सर्व दीर्घिका एकमेकांपासून फार दूर गेल्या आहेत किंवा त्यांचा एकत्रित गठ्ठा झाला आहे अशा अवस्था असणार नाहीत), पण ह्या उपपत्तीपासून निघणाऱ्या निष्कर्षांशी विसंगत ठरतील अशी निरीक्षणे उपलब्ध झाल्यामुळे ही उपपत्ती सोडून द्यावी लागली.

महास्फोटाची उपपत्ती व्यापक सापेक्षता उपपत्तीशी सुसंगत आहे; पण ह्या उपपत्तीपासून ती निष्पन्न होते का? १९६५ साली रॉजर पेन्रोजने असे दाखवून दिले, की एखादा तारा जर त्याच्या अंतर्गत गुरुत्वाकर्षणामुळे मिटत, एकठ्ठा होत गेला, तर ह्या उपपत्तीनुसार तो शून्य घनफळाच्या प्रदेशात बंदिस्त होतो. म्हणजे त्या ताऱ्यात असलेले सारे जडद्रव्य शून्य घनफळात केंद्रित होते; म्हणजे त्याची घनता अनंत होते आणि त्या अवकाश-कालाची वक्रताही अनंत होते. म्हणजे एकमेवतेची अवस्था प्राप्त होते. ह्या एकमेवतेला कृष्ण विवर (ब्लॅक होल) म्हणतात. ह्यानंतर पेनरोज आणि स्टीफन विल्यम हॉकिंग ह्यांनी असे दाखवून दिले, की व्यापक सापेक्षतावादाची उपपत्ती सत्य असेल आणि विश्वात आपण मानतो तेवढे जडद्रव्य असेल, तर महास्फोट ही एकमेवता घडलेली असलीच पाहिजे.

अनिश्चिततेचे तत्त्व : ह्या शतकाच्या आरंभी लॉर्ड रॅली आणि सर जेम्स जीन्स यांनी असे दाखवून दिले, की मॅक्सवेलच्या उपपत्तीनुसार एखाद्या उष्ण पदार्थापासून दर सेकंदाला सर्व वारंवारतेचे किंवा कंप्रतेचे (दर सेकंदास होणाऱ्या कंपन संख्येचे) कितीही, अमर्यादित तरंग उत्सर्जित होत असले पाहिजेत; म्हणजे त्या पदार्थापासून अनंत ऊर्जा बाहेर पडली पाहिजे. हे अर्थात अशक्य आहे. ह्यावर तोडगा म्हणून माक्स प्लांकने अशी उपपत्ती मांडली, की ऊर्जा

अनुक्रमणिका

कोणत्याही प्रमाणात उत्सर्जित होत नाही. ती तरंगांच्या पुडक्यांच्या, पुंजांच्या (क्वॉन्टा, एकवचन – क्वॉन्टम) स्वरूपात बाहेर पडते. शिवाय एखाद्या पुंजात जी ऊर्जा असते, ती तरंगाच्या कंप्रतेच्या प्रमाणात अधिक असते. तेव्हा, जर तरंगांची कंप्रता खूपच असेल, तर एक पुंज बाहेर यायला खूपच ऊर्जा आवश्यक ठरेल. तेवढी ऊर्जा जर पदार्थात नसेल, तर पुंज उत्सर्जित होणारच नाही. तेव्हा ऊर्जेचे उत्सर्जन सान्त प्रमाणात होईल.

पण पुंज उपपत्तीपासून एक कूटप्रश्न निष्पन्न झाला. तो असा : एखाद्या कणाचे स्थान कोणते आहे आणि त्याचा वेग काय आहे यावरून तो नजीकच्या भविष्यात कुठे असेल इ. भविष्य आपण वर्तवितो. आता व्हेर्नर कार्ल हायझेनबेर्कने असे दाखवून दिले (१९२६), की जर आपण एखाद्या कणाचे नेमके स्थान निश्चित करायचा प्रयत्न केला, तर ह्यामुळेच त्याचा वेग आपण बिनचूकपणे निश्चित करू शकत नाही. कारण त्याचे स्थान निश्चित करायला आपल्याला त्याच्यावर प्रकाशतरंग सोडावा लागतो. ह्या प्रकाशतरंगाची तरंगलांबी जितकी कमी तितक्या अधिक बिनचूकपणे आपण त्याचे स्थान मुक्रर करू शकतो. पण तरंगलांबी जितकी कमी, तितकी त्या पुंजाची ऊर्जा अधिक असते आणि ह्या ऊर्जेमुळे त्या कणाचा वेग बदलेल. म्हणजे तो वेग किती होता हे ह्या प्रमाणात अनिश्चित होईल.

प्येअर सीमाँ मार्की द लाप्लासने असे एक मत व्यक्त केले होते, की विश्वातील सर्व कणांची स्थाने आणि त्यांच्या गती ह्यांचे ज्ञान जर एखाद्याला असेल व पदार्थांच्या गतीविषयीचे सर्व निसर्गनियम त्याला अवगत असतील, तर विश्वाची भविष्यात कोणत्या काळी नेमकी काय अवस्था असेल, हे निश्चित ज्ञान त्याला होईल. विश्व पूर्णपणे पूर्वनियत आहे. ह्या नियततावादाला हायझेनबेर्कच्या अनिश्चितता सिद्धान्तामुळे धक्का बसला. विश्वाच्या बांधणीतच अनिश्चिततेचे तत्त्व गोवले आहे असे दिसते.

एर्व्हीन श्रोडिंजर आणि पॉल एडिसन मॉरिस डिरॅक यांनी विसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकात पुंजयामिकीची रचना हायझेनबेर्कच्या अनिश्चितता तत्त्वाला अनुसरून केली. तिचा थोडक्यात आशय असा : ह्या यामिकीत कणाचे निश्चित स्थान आहे आणि त्याचा निश्चित वेग आहे पण ह्या गोष्टी आपल्याला माहीत नाहीत असे मानीत नाहीत; तर कण पुंजावस्थेत असतात व ही अवस्था स्थान व वेग यांचे मीलन असते असे मानतात. विशिष्ट निरीक्षणाला नेमके काय आढळून येईल हे पुंजयामिकी निश्चितपणे सांगत नाही, तर निरीक्षणाला काही वेगवेगळ्या अवस्था आढळून येणे शक्य आहे आणि यांतील कोणती अवस्था आढळून येणे किती संभवनीय आहे हे ती सांगते. म्हणजे समान परिस्थितीची अनेक निरीक्षणे केली, तर त्यात 'अ' ही अवस्था कितीदा आढळून येईल, 'ब' ही अवस्था कितीदा आढळून येईल.... हे ती सांगते. म्हणजे विश्वातच काही प्रमाणात अनिश्चितता, यादृच्छिकता आहे, असे तिच्यात अभिप्रेत आहे. आइन्स्टाइनला ही यादृच्छिकता मान्य नव्हती. तिचे निरसन जिच्यामुळे होईल अशा उपपत्तीच्या शोधात तो होता. 'ईश्वर द्यूत खेळत नाही' हे त्याचे ह्या संदर्भातील प्रसिद्ध वचन आहे.

निसर्गातील सर्व वस्तू, आपण माणसें धरून, अखेरीस अणूंच्या बनलेल्या आहेत. विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी अणूविषयीची कल्पना अशी होती : त्याची रचना सूर्यमालिके-सारखी असते. म्हणजे अणूच्या केंद्रस्थानी एक कण असतो, त्यावर धन विद्युत्-भार असतो आणि त्याच्या भोवती इलेक्ट्रॉन भ्रमण करीत असतात. ते ऋण विद्युत्भारित कण असतात. धन आणि ऋण विद्युत् यांच्यात जे आकर्षण असते त्यामुळे इलेक्ट्रॉन केंद्रस्थानी असलेल्या कणाभोवती फिरत असतात यातील अडचण अशी, की पुंजयामिकीपूर्वी यामिकी व विद्युत् याचे जे नियम होते त्यांनुसार इलेक्ट्रॉनची ऊर्जा कमी कमी होत जाणार व अखेर तो केंद्रावर जाऊन कोसळणार असे निष्पन्न होत होते, म्हणजे अखेरीस अणू व (सर्वच जडद्रव्य) अतिशय मोठ्या घनतेच्या स्थितीत येणार. पण तसे घडताना दिसत नाही. ह्यावर नील्स हेन्रिक डेव्हिड बोर यांनी १९१३ मध्ये जो तोडगा काढला तो असा, की इलेक्ट्रॉन केंद्राभोवती कोणत्याही कक्षेत भ्रमण करू शकत नाही, त्याची भ्रमणाची कक्षा केंद्रापासून काही ठरावीक अंतरावर असते. पण असे का असावे याचा उलगडा करता येत नव्हता. मात्र पुंजयामिकी-प्रमाणे ह्याचा उलगडा करता येतो. पण असे करताना कण आणि तरंग ह्यांच्यात जो पक्का भेद पूर्वी करण्यांत येत असे त्याचे काही प्रमाणात निरसन होते. जे कण आहेत असे आपण मानतो ते काही वेळा तरंगांची पुडकी आहेत असे मानावे लागते, तर आपण ज्यांना तरंग मानू त्यांना काही वेळा कण मानणे इष्ट ठरते. विश्वाच्या अतिम घटकांची कण-तरंग

अनुक्रमणिका

अशी द्विधा प्रकृती आहे, असे पुंजयामिकीपासून निष्पन्न होते.

आइन्स्टाइन यांची व्यापक सापेक्षता उपपत्ती ही 'अभिजात' उपपत्ती आहे असे म्हणतात. ह्याचा अर्थ असा, की पुंजयामिकीतील अनिश्चिततेच्या तत्त्वाची दखल ती घेत नाही. ही दखल घ्यायचे कारण नाही. कारण बहुतेक गुरुत्वाकर्षण क्षेत्रे दुबळी असतात. सूक्ष्म कणांच्या अवस्थांवर गुरुत्वाकर्षणाचा परिणाम होत नाही. पण कृष्ण विवर आणि महास्फोट ह्या एकमेवतांच्या अवस्थांत गुरुत्वाकर्षणाची प्रेरणा एवढ्या लहान क्षेत्रात दाटलेली असेल, की पुंजयामिकी उपपत्तीनुसार तिच्या कार्यावर जे परिणाम होतात त्यांची दखल घ्यावीच लागेल. म्हणजे व्यापक सापेक्षता उपपत्ती आणि पुंजयामिकी उपपत्ती यांचा मेळ घालावा लागेल; पण असा मेळ घालण्यात शास्त्रज्ञांना अजून यश लाभलेले नाही.

मूलकण आणि निसर्गातील प्रेरणा : भौतिक वस्तू अणूंच्या बनलेल्या असतात असे प्राचीन भारतीय वैशेषिक तत्त्ववेत्ते आणि ल्युसिपस आणि डीमॉक्रिटस हे प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्ते मानीत होते. आधुनिक विज्ञानात जॉन डाल्टन ह्याने रसायन-शास्त्रात अणुवाद प्रविष्ट केला. विसाव्या शतकाच्या चवथ्या दशकात अणूच्या केंद्रात प्रोटॉन (धन विद्युत्‌भार असलेले कण), न्यूट्रॉन (ज्याचे द्रव्यमान प्रोटॉन एवढेच असते पण ज्यावर विद्युत्‌भार नसतो असे कण) आणि इलेक्ट्रॉन असे कण असतात व ह्या केंद्राभोवती इलेक्ट्रॉन भ्रमण करीत असतात असे मानण्यात येत असे. जडद्रव्याचे हे अंतिम कण म्हणजे मूलकण आहेत, अशी समजूत होती. पण १९७० च्या सुमारास असे दिसून आले, की हे मूलकण अधिक प्राथमिक कणांचे बनलेले आहेत. ह्या प्राथमिक कणांना क्वार्क (किंवा क्वॉर्क) म्हणतात. क्वार्कचे सहा प्रकार आहेत आणि प्रत्येक प्रकाराचे तीन उपप्रकार आहेत. प्रोटॉन व न्यूट्रॉन हे तीन क्वार्कांचे बनलेले असतात; पण ह्या क्वार्कांमध्ये प्रकारभेद आहेत. ह्या क्वार्कांहूनही अधिक प्राथमिक कण आहेत का हा अनुत्तरित प्रश्न आहे; पण क्वार्क हे अंतिम कण आहेत असे मानायला काही सैद्धान्तिक आधार आहे,

कण-तरंग अशा द्विधा प्रकृतीचा उल्लेख वर केला आहे. तिला अनुसरून विश्वाच्या सर्व घटकांचा निर्देश – प्रकाश, गुरुत्वाकर्षण धरून – कण असा करता येईल (यात गुरुत्वाकर्षणाचाही अंतर्भाव होतो). ह्या कणांच्या अंगी परिवलन (स्पिन) हा धर्म असतो. ज्या कणांचे परिवलन १/२ असते त्यांचे जडद्रव्य बनलेले असते. (इतर प्रकारचे – ०, १ व २ एवढे परिवलन असलेले – कण ऊर्जावान असतात.) ह्या कणांच्या ठिकाणी अपवर्जन (एक्स्क्ल्यूजन) हा धर्म असतो. ह्याचा आशय असा, की असे दोन कण परस्परांच्या शेजारी नांदू शकत नाहीत. अशा दोन कणांची स्थाने जर फार जवळजवळ असली, तर त्यांच्या वेगांत भेद असतो व म्हणून ते परस्परांपासून दूर सरकतात. असा अपवर्जनाचा नियम नसता, तर परस्परांतील आकर्षणामुळे ते एकठ्ठा झाले असते व सर्व जडद्रव्याला अतिशय दाट अशा द्रवपदार्थाचे रूप प्राप्त झाले असते. इलेक्ट्रॉनाचे परिवलन १/२ एवढे आहे आणि ते तेवढे का असावे ह्याचा उलगडा पॉल डिरॅकने १९२८ साली केला. तसेच त्याने असेही दाखवून दिले, की इलेक्ट्रॉनाचा 'प्रतिद्वंद्वी' कण 'प्रतिइलेक्ट्रॉन' किंवा पॉझिट्रॉन असला पाहिजे. आता असे मानण्यात येते, की प्रत्येक प्रकारच्या कणाला त्याचा प्रतिकण असतो. कण आणि त्याचा प्रतिकण यांची गाठ पडली, तर दोघे एकमेकांचा नाश करतात. ऊर्जावान कणांचे प्रतिकण त्याच प्रकारचे असतात.

ऊर्जावान कणांना अपवर्जनाचा नियम लागू नसतो. तेव्हा एकत्रित येऊन ते बलिष्ठ शक्ती निर्माण करू शकतात. हे ऊर्जावान कण चार प्रकारच्या प्रेरणांचे वाहक असतात. एक, गुरुत्वाकर्षणाची प्रेरणा. ही सार्वत्रिक आहे. सर्व कणांवर व ऊर्जांवर ती कार्य करते. ह्या चार प्रेरणांतील ती सर्वांत दुबळी प्रेरणा आहे; पण ती खूप अंतरापर्यंत कार्य करते आणि ती नेहमी आकर्षून घेणारी असते. ह्यामुळे एका वस्तूतील प्रत्येक कण दुसऱ्या वस्तूतील प्रत्येक कणाला आकर्षून घेत असल्यामुळे ह्या सर्व आकर्षक प्रेरणांची बेरीज होऊन मोठी प्रेरणा निर्माण होते.

पुंजयामिकीप्रमाणे, एका पदार्थातील प्रेरणा दुसऱ्या पदार्थावर ज्या प्रकारे कार्य करते त्याचे वर्णन असे करता येईल : इलेक्ट्रॉन, क्वार्क यांसारख्या, जड पदार्थाचा घटक असलेल्या कणातून ऊर्जावान कण उत्सर्जित होतो. ह्या उत्सर्जनामुळे तो जड कण काहीसा मागे सरतो, त्याला उलट धक्का बसतो आणि त्याच्या वेगावर त्याचा परिणाम होतो. उत्सर्जित ऊर्जावान कण दुसऱ्या जड कणावर आदळतो व त्याच्याकडून शोषिला जातो, ह्या आघातामुळे दुसऱ्या जड कणाचा वेग बदलतो. गुरुत्वाकर्षणामध्ये जे ऊर्जावान कण अंतर्भूत असतात, त्यांना ग्रॅव्हिटॉन म्हणतात. सूर्य आणि

पृथ्वी यांच्यात ग्रॅव्हिटॉनांची अदलाबदल होत असते. ग्रॅव्हिटॉनांना स्वतःचे द्रव्यमान नसल्यामुळे त्यांची प्रेरणा दूरवर पसरू शकते (कणाचे द्रव्यमान खूप असेल, तर त्याची प्रेरणा पसरत जाताना लवकर संपुष्टात येते.).

दुसरी प्रेरणा म्हणजे विद्युत्-चुंबकीय प्रेरणा होय. ज्यांच्यावर विद्युत् भार आहे अशा इलेक्ट्रॉन, क्वार्क इ. कणांवर ती कार्य करते. ही आकर्षून घेणारी व प्रतिसारक (दूर सारणारी) अशी दुहेरी असते. दोन धन विद्युत् भार किंवा दोन ऋण विद्युत् भार यांच्यामध्ये असलेली प्रेरणा प्रतिसारक असते आणि धन आणि ऋण विद्युत् भार यांच्यामध्ये असलेली प्रेरणा आकर्षक असते. विद्युत्-चुंबकीय आकर्षणामुळे अणूच्या केंद्रातील ऋण विद्युत् भाराचे इलेक्ट्रॉन व धन विद्युत् भाराचे प्रोटॉन हे ऋण विद्युत् भाराच्या इलेक्ट्रॉनांना केंद्राभोवतालच्या कक्षेत भ्रमण करीत ठेवतात. ज्याचे परिवलन १ आहे अशा फोटॉन ह्या कणांच्या मोठ्या संख्येने झालेल्या देवाणघेवाणीमुळे हे भ्रमण घडून येते. फोटॉनांना द्रव्यमान नसते.

तिसऱ्या प्रकारच्या प्रेरणेला दुर्बल अणुकेंद्रीय प्रेरणा म्हणतात. ही प्रेरणा फक्त १/२ परिवलनाच्या जड कणांवर कार्य करते; फोटॉन, ग्रॅव्हिटॉन इ. ज्यांचे परिवलन ०, १, २ असते त्यांच्यावर ती कार्य करीत नाही. ह्या प्रेरणेचे वाहक म्हणजे ज्यांचे परिवलन १ आहे असे तीन प्रकारचे कण असतात. ह्या तिघांना मिळून 'बृहत् सदिश बोसॉन' (मॅसिव्ह व्हेक्टर बोसॉन) म्हणतात. ऊर्जा जेव्हा कमी पातळीची असते, तेव्हा हे कण अनेक भिन्न स्वरूपांचे आहेत असे दिसते; पण जेव्हा ऊर्जेची पातळी उच्च असते तेव्हा हे भिन्न प्रकारचे कण म्हणजे एकाच प्रकारचे कण आहेत, पण त्यांच्या अवस्था भिन्न आहेत, असे दिसून येते.

प्रेरणेचा चवथा प्रकार म्हणजे बलिष्ठ अणुकेंद्री प्रेरणा होय. प्रोटॉन आणि न्यूट्रॉन यांमध्ये जे क्वार्क असतात, त्यांना एकत्र धरून ठेवणारी आणि अणूच्या केंद्रात जे प्रोटॉन आणि न्यूट्रॉन असतात त्यांना जखडून ठेवणारी ही प्रेरणा असते. गुरुत्वाकर्षण सोडले तर इतर तीन प्रकारच्या प्रेरणा ही एकाच प्रेरणेची तीन रूपे आहेत असे दाखवून देण्याचे प्रयत्न चालू आहेत; पण त्यासाठी आवश्यक असलेली प्रायोगिक निरीक्षणे आज उपलब्ध नाहीत.

आपल्या दीर्घिकेत जे जडद्रव्य आहे ते क्वार्कांच्या बनलेल्या प्रोटॉन आणि न्यूट्रॉन यांचे मुख्यतः बनलेले आहे. प्रतिक्वार्कांचे बनलेले प्रतिप्रोटॉन किंवा प्रतिन्यूट्रॉन अपवादात्मक प्रमाणात आढळतात. क्वार्क आणि प्रतिक्वार्क जर बऱ्याचशा समप्रमाणात असते, तर बऱ्याचशा जडद्रव्याचा नाश झाला असता आणि फक्त प्रारण (तरंगरूपी ऊर्जा – रेडिएशन) ह्या स्वरूपाची ऊर्जा राहिली असती. इतर दीर्घिकांच्या बाबतीतही त्यांचे जडद्रव्य प्रोटॉन आणि न्यूट्रॉन यांचे किंवा प्रतिप्रोटॉन व प्रतिन्यूट्रॉन यांचे प्रामुख्याने बनलेले असणार, असे म्हणता येते. जर हे कण व त्यांचे प्रतिकण साधारणपणे समान प्रमाणात असते, तर त्यांनी परस्परांचा नाश केला असता व फक्त प्रारणात्मक ऊर्जा उरली असती.

आपल्या आकाशगंगा या दीर्घिकेत प्रतिक्वार्कांपेक्षा क्वार्क खूपच अधिक का आहेत? १९५६ पर्यंत असे मानण्यात येत असे, की भौतिकीचे नियम तीन सममितींना (सिमेट्री) अनुसरतात. एक सममिती अशी, की कण आणि प्रतिकण यांचे नियम तेच असतात. दोन, एखादा प्रसंग आणि त्याची दर्पण प्रतिमा असेला प्रसंग यांना तेच नियम लागू पडतात (उजव्या दिशेने परिवलित होणाऱ्या कणाची दर्पण प्रतिमा म्हणजे डाव्या दिशेने परिवलित होणारा तो कण). तीन, जर तुम्ही सर्व कण आणि प्रतिकण यांची गती उलटी केली, तर त्यांची पूर्वी जी व्यवस्था होती ती पुन्हा अस्तित्वात येईल. म्हणजे काल हा पुढच्या दिशेने किंवा मागच्या दिशेने जातो असे कल्पिले, तरी नियम तेच राहतात. आता एक गणिती सिद्धान्त असा आहे की, जर पुंजयामिकी आणि सापेक्षता सिद्धान्त सत्य असतील, तर भौतिकीच्या नियमांकडून वरील सर्व सममितींचे समाधान झाले पाहिजे. पण आता असे दिसून आले आहे, की जर कणांच्या जागी प्रतिकणांची स्थापना केली आणि प्रसंगांच्या दर्पण प्रतिमा घेतल्या, पण कालाची दिशा तशीच ठेवली, तर विश्वाचे वर्तन तसेच राहात नाही. म्हणजे कालाची दिशा उलटी केली, तर भौतिकीचे नियम बदलतात. आता असे जर असेल, म्हणजे विश्वात अशा प्रेरणा असतील, की त्या भिन्न काळी भिन्न नियम पाळतात, तर प्रारंभीच्या काळी, विश्व विस्तारत असताना, त्या जेवढ्या इलेक्ट्रॉनांच्या प्रतिक्वार्क बनवीत होत्या त्यांपेक्षा अधिक प्रतिइलेक्ट्रॉनांचे क्वार्क बनवीत होत्या असे असणे शक्य आहे. कालांतराने विश्व विस्तारत गेले आणि थंड होत गेले तेव्हा प्रतिक्वार्कांनी क्वार्कांचा नाश केला, तरी एकंदरीत क्वार्क अधिक असल्यामुळे काही शिल्लक राहणार आणि

अनुक्रमणिका





आपले जडद्रव्य हे त्यांचे बनलेले आहे, अशी शक्यता आहे.

विश्वाची उत्पत्ती आणि भवितव्य : व्यापक सापेक्षता उपपत्तीप्रमाणे विश्वाचा आरंभ महास्फोट ह्या एकमेवतेपासून होतो. ह्या वेळी विश्वाचे आकारमान शून्य असते व तापमान अनंत असते. पण विश्वाचा विस्तार होत जातो तसे हे तापमान झपाट्याने कमी होते. ह्या काळात मुख्यतः फोटॉन, इलेक्ट्रॉन व न्यूट्रिनो हे कण, त्यांचे प्रतिकण आणि काही प्रोटॉन व न्यूट्रॉन अस्तित्वात असतात. बहुतेक इलेक्ट्रॉन व प्रतिइलेक्ट्रॉन परस्परांचा विनाश करतात व काही थोडेच इलेक्ट्रॉन उरतात. महास्फोटानंतर शंभर सेकंदांत तापमान इतके कमी झालेले असेल, की प्रोटॉन आणि न्यूट्रॉन यांची ऊर्जा बलिष्ठ अणुकेंद्रीय प्रेरणेवर मात करू शकत नाही. ह्या प्रेरणेचा परिणाम म्हणून ते एकत्र गोवले जातात व ह्या प्रक्रियेतून ड्यूटेरियम (अणुभार दोन असलेला हायड्रोजनाचा अधिक 'जड' प्रकार), हीलियम, लिथियम, बेरिलियम इ. मूलद्रव्यांची अणुकेंद्रे निर्माण होतात. ह्या साऱ्या घटना महास्फोटानंतर काही तासांतच घडून येतात. पुढील दशलक्ष वर्षांत विश्व विस्तारत राहते; पण आणखी काही घडत नाही. मग ते पुरेसे थंडावल्यानंतर इलेक्ट्रॉन आणि अणुकेंद्रे यांची ऊर्जा कमी झाल्यामुळे विद्युत्-चुंबकीय प्रेरणेने ते परस्परांकडे आकर्षित होतात व ह्यातून अणू निष्पन्न होतात. सबंध विश्व घेतले तर ते विस्तार पावत आणि थंड होत जाते. पण जे प्रदेश सर्वसामान्य प्रदेशांपेक्षा काहीसे अधिक दाट असतात त्यांच्यात गुरुत्वाकर्षणाची अधिक ओढ असल्यामुळे विस्तार मंदावतो व थांबतो आणि त्यांतील जडद्रव्य एठ्ठा होऊ लागते. त्यांच्या बाहेरच्या गुरुत्वाकर्षणामुळे ते स्वतःभोवती फिरू लागते आणि ते जितके अधिक एठ्ठा होत जाते तितके त्याचे स्वतःभोवतालचे भ्रमण अधिक जलद होते. अखेरीस हा भ्रमणाचा वेग इतका वाढतो, की तो गुरुत्वाकर्षणाला तोलून धरतो आणि चाकासारख्या दीर्घिका निर्माण होतात. ज्या इतर प्रदेशांत अशा प्रकारचे स्वतःभोवतालचे भ्रमण सुरू होत नाही, तेथे लंबवर्तुळात्मक दीर्घिका निर्माण होते. अशा दीर्घिकेत जडद्रव्य पूर्णपणे एकत्रित होत नाही, कारण तिचे काही भाग तिच्या केंद्राभोवती स्थिरपणे भ्रमण करीत राहतात; पण सबंध दीर्घिका स्वतःभोवती फिरत नाही.

दीर्घिकांतील हायड्रोजन आणि हीलियम वायू हळूहळू विलग होऊन तुलनेने लहान आकारमानाचे असलेले मेघ अस्तित्वात आले. गुरुत्वाकर्षणामुळे ते संकोच पावत असताना त्यांतील अणू एकमेकांवर आदळल्याने वायूचे तापमान वाढते. अखेरीस ते इतके वाढते, की आण्विक संघटनांच्या विक्रिया सुरू होतात. ह्यामुळे हायड्रोजनचे हीलियममध्ये परिवर्तन होते आणि त्यातून ज्या उष्णतेचे उत्सर्जन होते त्यामुळे दाब वाढतो आणि ह्यामुळे मेघाचा आणखी संकोच होण्याचे थांबते. असा तुलनेने स्थायी असलेला मेघ म्हणजे एक प्रकारचा तारा होय. आपल्या सूर्याप्रमाणे तो बराच काळ हायड्रोजनाचे हीलियममध्ये परिवर्तन करीत राहील आणि त्यातून निर्माण होणारी ऊर्जा प्रकाशाच्या व उष्णतेच्या स्वरूपात बाहेर फेकेल. अधिक घनदाट ताऱ्यांना गुरुत्वाकर्षणाचा प्रतिरोध करण्यासाठी अधिक वेगाने 'जळत' राहावे लागेल. त्यांचे इंधन (हायड्रोजन) संपले, की त्यांचा संकोच होतो आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या उष्णतेमुळे त्यांतील हीलियमचे कार्बन, ऑक्सिजन इ. अधिक जड मूलद्रव्यांत रूपांतर होते. पण ह्यातून पुरेशी ऊर्जा निर्माण होणार नाही आणि त्या ताऱ्यांचा मध्यवर्ती भाग अत्यंत घनदाट होईल. त्याच्या कडेजवळचा भाग एक प्रचंड स्फोट होऊन बाहेर फेकला जाईल – ह्या स्फोटाला अतिदीप्त नवतारा (सुपरनोव्हा) म्हणतात – आणि हा भाग दीर्घिकेतील इतर भागांपेक्षा कितीतरी अधिक प्रकाशमान असेल. ह्या भागात बनलेली कार्बन इ. अधिक जड मूलद्रव्ये दीर्घिकेतील वायूत फेकली जातील आणि ह्या वायूपासून पुढे जे तारे बनतील- पुढच्या पिढीतील तारे – त्यांच्या कच्च्या सामग्रीत ती घटक म्हणून असतील. आपला सूर्य असाच दुसऱ्या किंवा तिसऱ्या पिढीतील तारा आहे. त्याच्यात अशी दोन टक्के अधिक जड मूलद्रव्ये आहेत. पन्नास हजार लक्ष वर्षांपूर्वीच्या एका स्वतःभोवती भ्रमण करणाऱ्या वायु-मेघापासून तो बनला आहे. ह्या वायु-मेघात पूर्वी घडलेल्या अतिदीप्त नवताऱ्याचे अवशेष सामावलेले होते. ह्या वायु-मेघातील बहुतेक वायू सूर्यात अंतर्भूत आहे, काही उडून गेला आणि त्याच्यात असलेली काही अधिक जड मूलद्रव्ये एकत्रित होऊन त्यांचे ग्रह बनले. हे सूर्याभोवती परिभ्रमण करतात. आपली पृथ्वी त्यांतील एक ग्रह आहे.

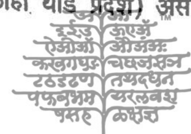
पृथ्वी प्रथम अत्यंत उष्ण होती व तिच्याभोवती वातावरण नव्हते. ती थंड होत गेली आणि तिच्यावरच्या खडकांतून वायू बाहेर पडून वातावरण तयार झाले. प्रारंभी ह्या वातावरणात

ऑक्सिजन नव्हता. त्यात जे वायू होते ते माणसासारख्या जीवांच्या दृष्टीने विषारी होते; पण अत्यंत प्राथमिक स्वरूपाचे काही जीव अशा वातावरणात जगू शकतात. असे जीव कित्येक प्रकारचे अणू योगायोगाने एकत्र येऊन त्यांचे विशिष्ट प्रकारचे रेणू तयार होऊन प्रथम महासागरात अस्तित्वात आले, त्यांची उत्क्रांती होत गेली, उच्चतर जीवांच्या दृष्टीने विषारी असलेल्या द्रव्यांचे भक्षण, सेवन करून आणि ह्या प्रक्रियेत उच्चतर जीवांना अनुकूल असलेली द्रव्ये – उदा., ऑक्सिजन – बाहेर सोडून ह्या जीवांना पोषक असे वातावरण त्यांनी तयार केले व मग मासे, सरीसृप (सरपटणारे प्राणी), सस्तन प्राणी आणि अखेरीस मानव हे प्राणी हळूहळू उत्क्रांत झाले.

विश्वाचे हे जे चित्र आहे त्याच्याविषयी काही प्रश्न उपस्थित होतात : (१) विश्व इतके उष्ण का आहे? (२) विश्वाकडे जर फार व्यापक प्रमाणावर पाहिले तर ते सर्वत्र समान दिसते. विशेषतः जर आपण वेगवेगळ्या दिशांकडे पाहिले तर लघुतरंगांच्या बनलेल्या प्रारणाच्या पार्श्वभूमीचे तापमान सारखेच असते. असे का? महास्फोटानंतर प्रकाशाला दूरच्या एका प्रदेशापासून दुसऱ्या दूरच्या प्रदेशाकडे जायला अवसरच नव्हता. प्रारंभी हे प्रदेश एकमेकांच्या जवळ होते तेव्हाही असा अवसर नव्हता आणि एखाद्या ठिकाणातून दुसऱ्या ठिकाणापर्यंत जर प्रकाश जाऊ शकत नसेल, तर दुसरे काहीच जाऊ शकणार नाही. तेव्हा कोणत्या तरी देवाणघेवाणीतून ह्या भिन्न प्रदेशांचे तापमान समान झाले आहे असे म्हणता येत नाही. प्रारंभापासूनच काही कारणाने ह्या प्रदेशांचे तापमान सारखे असले पाहिजे असे मानावे लागते. (३) विश्व नेमक्या अशा 'क्रांतिक' (क्रिटिकल) वेगाने का विस्तारत आहे, की त्याच्या विस्ताराचा वेग अत्यल्प अंशाने कमी असता – एक कोटीलक्ष-लक्षांशाने कमी असता – तर ते काही काळ विस्तारून संकोच पावले असते. पण ते नेमके अशा वेगाने विस्तारत आहे, की एक-लक्ष-लक्ष वर्षांनंतरही जवळजवळ त्याच क्रांतिक वेगाने ते अजून विस्तारत आहे. (४) विश्वाकडे व्यापक प्रमाणावर पाहिले तर ते समरूप (युनिफॉर्म) आणि एकजिनसी (होमोजिनस) दिसते. तरीपण त्याच्यात स्थानिक विषमता (इर्रेग्युलॅरिटीज) दिसतात. उदा., दीर्घिका आणि तारे. मूळच्या अवस्थेत एका प्रदेशाच्या तुलनेने दुसऱ्या प्रदेशाच्या घनतेत जे सूक्ष्म भेद होते त्यांपासून ह्या गोष्टी विकसित झाल्या आहेत. पण घनतेतील हे भेद कसे निर्माण झाले?

व्यापक सापेक्षता उपपत्तीप्रमाणे पाहता महास्फोट ह्या एकमेवतेपासून विश्वाची सुरुवात झाली. ही अनंत घनतेची अवस्था असल्यामुळे ह्या सर्व भौतिक नियम, उपपत्ती कोलमडून पडतात, हे आपण पाहिले आहे. महास्फोट हा विश्वनिर्मितीचा क्षण आहे. ही निर्मिती ईश्वराने केली आहे असे मानता येईल; पण विश्वनिर्मितीनंतरची प्रारंभिक अवस्था काय होती ह्याचे महास्फोटापासून अनुमान करता येत नाही; कारण महास्फोटाला कोणत्याच उपपत्ती लागू पडत नाहीत. मग ही प्रारंभिक अवस्थाही ईश्वरानेच निवडली असणार आणि ज्या भौतिक नियमांना अनुसरून तिच्यापासून विश्व विकसित झाले ते नियमही ईश्वराने घालून दिले असणार, असे मानता येईल. असे मानणे आपल्याला भाग नाही; पण असे मानायला मोकळीक आहे. पण असे मानण्यात काही अडचण आहे. ज्या प्रारंभिक अवस्थेपासून विश्व विकसित झाले आहे ती ईश्वराने का निवडली हे सांगणे आपल्या तर्काच्या पलीकडचे आहे. पण ज्या नियमांना अनुसरून तिच्यापासून विश्व विकसित झाले आहे त्यांचे आकलन आपल्या तर्कबुद्धीला होते. एक महत्त्वाची गोष्ट मानवाला गूढ ठेवावी आणि दुसरी महत्त्वाची गोष्ट (सृष्टिनियम) बुद्धीला ग्रहण करता येईल अशी असावी, असे ईश्वराने का केले असावे? त्यापेक्षा असे मानणे अधिक सयुक्तिक ठरते, की ज्यांच्यांत ज्ञात सृष्टिनियमांना अनुसरणाऱ्या अशा भिन्नभिन्न प्रारंभिक अवस्था आहेत अशी विश्वाची अनेक भिन्न मॉडेले आहेत. आपले प्रत्यक्ष विश्व हे अशा अनेक मॉडेलांपैकी एक आहे. मग त्याची प्रारंभिक अवस्था काय होती, हे कसे ठरविणार?

ह्याविषयीचा एक विचार असा : विश्व अनंत आहे असे मानूया किंवा अनंत भिन्न विश्वे आहेत असे मानूया. अनंत विश्व आहे असे मानले, तर त्याच्यात अनंत भिन्न प्रदेश असणार. ह्या अनंत प्रदेशांच्या किंवा अनंत विश्वांच्या संदर्भात ज्या भिन्नभिन्न प्रारंभिक अवस्था शक्य होत्या असे मानता येईल त्यातील बहुसंख्य अवस्था अतीव गोंधळाच्या (केऑस) आणि अव्यवस्थित (इर्रेग्युलर) असणार. त्यांच्यापासून आपल्याला दृश्यमान होणारे जे समरूप, सुव्यवस्थित जग आहे ते विकसित होऊ शकणार नाही. पण काही थोडी विश्वे (किंवा अनंत विश्वातील काही थोडे प्रदेश) असे असतील,





अनुक्रमणिका

की त्यांचा प्रारंभ समरूप, सुरळीत (स्मूथ) अशा अवस्थेपासून झाला आणि तिच्यापासून हळूहळू दीर्घिका, तसेच कार्बन, ऑक्सिजन इ. मूलद्रव्ये ज्यांच्यात आहेत असे दुसऱ्या, तिसऱ्या पिढीतील तारे व ग्रह निर्माण झाले आणि त्यांतील काहींवर वनस्पतिजीवन व प्राणिजीवन आणि माणसासारखा सुबुद्ध प्राणी यांची उत्क्रांती झाली. तेव्हा 'आपण व्यापक प्रमाणावर विश्वाकडे पाहिले तर ते असे समरूप, सुव्यवस्थित का दिसते?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे, की विश्व (किंवा विश्वातील आपला प्रदेश) जर असा नसता, तर हा प्रश्न विचारायला आपणचं नसतो. असे म्हणता येईल, की जणू काय येथे सुबुद्ध प्राणिजीवन निर्माण व्हावे अशा रीतीने विश्वाची (आपल्या प्रदेशाची) प्रारंभिक अवस्था आणि भौतिक नियम निवडण्यात आले होते. उदा., इलेक्ट्रॉनावर असलेल्या विद्युत् भाराचे मूल्य किंवा प्रोट्रॉन व इलेक्ट्रॉन यांच्या द्रव्यमानांचे प्रमाण हे असे आहे, की त्यांत थोडासा जरी फरक असता तर आज आपल्या विश्वाची जी अवस्था आहे तशी ती नसती आणि सुबुद्ध प्राणिजीवन त्यात विकसित झाले नसते. विश्वाचा विस्तार पावण्याचा वेग नेमका असा आहे की, ते विस्तारत राहते, संकोच पावून एकठ्ठा होत नाही. तेव्हा विश्वाची (किंवा आपल्या प्रदेशाची) प्रारंभिक अवस्था आणि भौतिक नियम अशा प्रकारे निवडलेले दिसतात, की प्राणिजीवनाची व मनुष्यासारख्या सुबुद्ध प्राण्याची उत्क्रांती त्यात शक्य व्हावी. एक हजार कोटी वर्षांपूर्वी महास्फोट झाला असे गणित आहे आणि पृथ्वीची अनेक मूलद्रव्यांच्या सामग्रीने घडण होऊन, ती निवून तिच्यावर प्राणिजीवनाची उत्क्रांती व्हायला आवश्यक असलेला काळ एवढाच आहे. ह्यामागे अनेकांना ईश्वराची निवड दिसते. हा मानवकेंद्री दृष्टिकोण सर्वमान्य होईल अशी चिन्हे नाहीत. आधुनिक विज्ञानाचा रोख विश्वाविषयीच्या मानवकेंद्री दृष्टिकोणाचा त्याग करून मोकळेपणे विश्वाकडे पाहण्याकडे आहे. उदा., असे पहा की, आपल्यासारखे प्राणी अस्तित्वात यायचे तर सूर्यमालिका आवश्यक होती आणि त्यासाठी आपली दीर्घिकाही आवश्यक होती असे म्हणता येईल. पण इतर सर्व दीर्घिकांचा, तसेच व्यापक प्रमाणावर विश्वाकडे पाहिले तर त्याचे स्वरूप सर्व दिशांना जे समरूप आणि समान दिसते त्याचा आपल्या अस्तित्वाशी काही संबंध दिसत नाही.

अनेक भिन्न स्वरूपांच्या प्रारंभिक अवस्थांपासून आज विश्वाचे (किंवा विश्वातील आपल्या प्रदेशाचे) जे स्वरूप दिसते तशा स्वरूपाचे विश्व (किंवा प्रदेश) विकसित होईल असे दाखवून देणारी एक उपपत्ती मांडण्यात आली आहे. तिला अतिप्रसरणशील (इन्फ्लेशनरी) मॉडेल म्हणतात. ॲलन गुथने प्रथम ही मांडणी केली आणि ह्याच धर्तीचे एक सुधारित मॉडेल आंद्रेई लिंडे यांनी १९८३ साली मांडले. ह्या मॉडेलप्रमाणे अनेक भिन्नभिन्न स्वरूपांच्या प्राथमिक अवस्थांपासून आजच्या अवस्थेतील विश्व विकसित होऊ शकते. तेव्हा आज जे विश्व आहे तसे, म्हणजे ज्याच्यात सुबुद्ध प्राणिजीवन उत्क्रांत झाले असे विश्व विकसित व्हायला प्रारंभिक अवस्थेची निवड फार काळजीपूर्वक करावी लागली असणार असे नाही. पण कोणत्याही प्रारंभिक अवस्थेपासून आजच्या अवस्थेतील विश्व, आज स्वीकारलेल्या भौतिक नियमांनुसार विकसित होईल असे ही उपपत्ती दाखवून देऊ शकत नाही.

व्यापक सापेक्षता उपपत्तीनुसार कालाच्या प्रारंभी एकमेवतेची अवस्था असली पाहिजे. तिच्यात अवकाश-कालाची वक्रता अनंत असली पाहिजे आणि घनताही अनंत असली पाहिजे. ह्या अवस्थेला कोणतेच भौतिक नियम लागू पडत नाहीत हे आपण पाहिले आहे. पण एकमेवतेच्या सिद्धान्तापासून जो धडा घ्यायचा तो हा, की त्यावेळी गुरुत्वाकर्षण इतके प्रबळ असते, की त्याचा परिणाम पुंजघटनांवर (क्वांटम इफेक्ट्स) होतो. ह्या स्थितीत व्यापक सापेक्षता उपपत्ती विश्वाचे वर्णन चांगल्या प्रकारे करू शकत नाही. त्यासाठी पुंज उपपत्ती आणि सापेक्षता उपपत्ती यांचे संश्लेषण, मीलन करून बनवलेली पुंज-गुरुत्वाकर्षण उपपत्ती आवश्यक ठरते.

अशी उपपत्ती अजून सुस्पष्ट स्वरूपात रचण्यात आलेली नाही. पण तिची रूपरेखा काही प्रमाणात स्पष्ट झाली आहे. तिचे एक वैशिष्ट्य असे, की तिच्यात ज्या अवकाश-कालाची संकल्पना केलेली असते त्याच्यातील कालाची मिती काल्पनिक असते; ती असत् (इमॅजिनरी) संख्यांनी दाखविण्यात येते. सापेक्षता उपपत्तीप्रमाणे विश्वाचा प्रारंभ महास्फोटापासून होतो आणि ही एकमेवतेची अवस्था असते. विश्वाचा अंतही एकमेवतेच्या अवस्थेत होतो. तिला कोणतेच भौतिक नियम लागू पडत नसल्यामुळे प्रारंभिक अवस्थेचे स्वरूप काय आणि कोणत्या नियमांनुसार तिचा विकास होतो हे प्रश्न अनिर्णीत राहतात आणि ह्यांची निवड विश्वनिर्माता ईश्वर करतो असे

अनुक्रमणिका

म्हणायला जागा उरते. पण पुंज-गुरुत्वाकर्षण उपपत्तीप्रमाणे अवकाश-कालाला, तो सान्त (परिमित) असला तरी, सीमा नसतात. प्रारंभ किंवा अंत नसतो. तेव्हा ज्यांना भौतिकीचे नियम लागू पडत नाहीत अशा एकमेवतेच्या अवस्था असत नाहीत. जो सान्त आहे पण ज्याला सीमा नाहीत व म्हणून जो असीम आहे अशा अवकाश-कालाची कल्पना करायला साहाय्य व्हावे म्हणून पृथ्वीच्या पृष्ठभागाचे स्मरण करावे. उत्तर ध्रुवापासून निघून सबंध पृथ्वीवर भ्रमण करून आपण फिरून उत्तर ध्रुवाला परतू. पण म्हणून उत्तर ध्रुव सीमाबिंदू आहे असे होत नाही. इतर कोणताही बिंदू उत्तर ध्रुवासारखाच आहे.

अवकाश-कालातील विश्व सान्त पण असीम आहे असे मानण्यात विश्व स्वयंपूर्ण आहे असे अभिप्रेत आहे. म्हणजे याचा कुणी कर्ता आहे असे मानायचे कारण राहात नाही. पण ज्या अवकाश-कालातील विश्व असे असीम पण सान्त आहे त्याच्यातील काल हा काल्पनिक काल असतो हे आपण पाहिलेच आहे. खऱ्याखुऱ्या कालाच्या दृष्टीने पाहता विश्वाला प्रारंभ व अंत आहे व एकमेवतेच्या सीमान्त अवस्था आहेत. तेव्हा असे म्हणता येईल, की विश्वाची एक मिती असलेला 'काल्पनिक' काल हाच खराखुरा वैश्विक काल आहे आणि माणसे जेव्हा विश्वाचे दर्शन घेतात तेव्हा ह्या खऱ्याखुऱ्या कालाचे, ज्याला काल्पनिक म्हणण्यात आले आहे त्या कालाचे रूपांतर, ज्याला आदी आहे आणि अंत आहे अशा कालात करतात. पण हे अजून अनिर्णीत असलेले प्रश्न आहेत.

कालाचा बाण : पुंज-गुरुत्वाकर्षण उपपत्तीप्रमाणे अवकाश-काल हा सान्त पण असीम आहे. ह्या अवकाश-कालातील विश्वाला सीमा-अवस्था असत नाहीत, विश्वाची प्रारंभिक अवस्था आणि अंतिम अवस्था असे काही नसते हे आपण पाहिले. ह्या अवकाश-कालातील काल ही जी मिती आहे ती अवकाशात्मक मितीहून वेगळ्या स्वरूपाची नसते. अवकाशात जसे आपण 'अ' ह्या स्थानापासून 'ब' ह्या स्थानाशी जाऊ शकतो तसेच उलट 'ब' ह्या स्थानापासून 'अ' ह्या स्थानाकडे येऊ शकतो. 'ब' हे स्थान 'अ' ह्या स्थानानंतरचे आहे ह्या म्हणण्याला अर्थ असत नाही; कारण उलट दिशेने आल्यास 'अ' हे स्थान 'ब' नंतरचे असते. पुंज-गुरुत्वाकर्षण उपपत्तीने स्वीकारलेला जो काल्पनिक काल आहे त्याच्यातही असेच मागेपुढे कसेही जाता येते.

पण आपल्या अनुभवाला येणारा जो 'खराखुरा' काल आहे, त्याच्या प्रवाहाला दिशा आहे असे आपण मानतो. भूतकाल मागे पडलेला असतो. आपण वर्तमानकालात असतो आणि भविष्यकालाला सन्मुख असतो; भविष्यकाल यायचा असतो. 'ब' ही घटना जर 'अ' नंतरची घटना असेल तर 'अ' ही घटना कोणत्याच अर्थाने 'ब' नंतरची घटना असू शकत नाही. भूत आणि भविष्य, अगोदर आणि नंतर ह्यात हा जो भेद आहे, तो कसा निश्चित होतो? भूत आणि भविष्य असा जो भेद कालाच्या संदर्भात आपण करतो त्याला 'कालाचा बाण' असेही म्हणतात.

ज्यांच्या आधारे भूत आणि भविष्य यांच्यामधील विषमाकार (असिमेट्रिकल) भेद करता येईल असे कालाचे तीन बाण आहेत. एक मानसिक बाण. आपल्याला भूतकाल आठवतो, त्याचे स्मरण असते. भविष्यकालाविषयी आपण अटकळी बांधू शकतो पण त्याचे स्मरण असत नाही. ह्यावर भूत आणि भविष्य ह्यांतील भेद आधारता येतो. आपण अशी विक्षिप्त कल्पना केली, की पुढल्या वर्षी काय होणार आहे ते आपल्याला आठवते आणि गेल्या वर्षी काय झाले तेही आठवते. मग 'जे होणार आहे' आणि 'जे झाले आहे' त्यात भेद राहणार नाही. स्मृतीच्या साहाय्याने आपण भूतकालात जसा फेरफटका करू शकतो तसा भविष्यातही करू शकू. तेव्हा कालाचा एक बाण–कालाचा मानसिक बाण–स्मृतीवर आधारलेला आहे.

कालाचा दुसरा बाण ऊष्मागतिकीच्या दुसऱ्या नियमावर आधारलेला आहे. हा नियम असे सांगतो की, कोणत्याही बंदिस्त व्यवस्थेत, अव्यवस्था (एंट्रॉपी) वाढत जाते. ह्याचे स्पष्टीकरण असे, की कोणत्याही विशिष्ट व्यवस्थेचे (सिस्टिम) सुव्यवस्थित असे स्वरूप एकच असते; किंवा अशा स्वरूपाच्या व्यवस्था तुलनेने कमी असतात. अव्यवस्थित स्वरूपे तुलनेने खूपच जास्त असतात. सुव्यवस्थित स्वरूपातील व्यवस्था आहे अशी कल्पना करा. तिच्यात जेव्हा स्थित्यंतर होईल तेव्हा तिची स्थिती तुलनेने अव्यवस्थित असेल. 'जिग्सॉपझल' मध्ये (जुळणी कोड्यामध्ये) अनेक भिन्न रंगांचे आणि आकारांचे तुकडे असतात. त्यांची योग्य रीतीने जुळणी केली, की त्यांच्या पृष्ठभागावर एक चित्र असल्याचे दिसून येते. समजा, अशी योग्य रीतीने, व्यवस्थितपणे जुळणी केली आहे; पृष्ठभागावर 'सुव्यवस्थित' चित्र दिसत आहे. आता आपण हे जुळलेले तुकडे गदागदा हालवले. मग ही रचना अव्यवस्थित





रूप धारण करील. ह्या अवस्थेत त्या रचनेचे काही भाग असे असतील, की ते चित्राचे भाग म्हणून ओळखता येतील. पण तिचे इतर घटक कसेही 'अव्यवस्थित' स्थितीत असतील. ही रचना परत हलविली, की तिला प्राप्त होणारे रूप अधिक अव्यवस्थित असेल. भौतिक रचनांचे असे असते. त्यांची प्रवृत्ती अधिकाधिक अव्यवस्थित रूप धारण करण्याकडे असते. ह्यापासून भूत आणि भविष्य ह्यांत भेद करण्याचा निकष मिळतो. तुलनेने अधिक अव्यवस्थित स्थिती भविष्यकालीन असते; कमी अव्यवस्थित स्थिती भूतकालीन असते. कालाचा रोख भूताकडून भविष्याकडे असतो.

आपल्याला आठवतो तो भूतकाल आणि ज्याच्याविषयी आपल्याला फारतर अटकळ बांधता येते तो भविष्यकाल असा कालाचा मानसिक बाण आहे हे आपण पाहिलेच आहे. वर उल्लेखिलेला ऊष्मागतिकीय बाणाचा रोख आणि ह्या मानसिक बाणांचा रोख एकाच दिशेने असतात असा युक्तिवाद करता येतो. एखाद्या गोष्टीचे स्मरण असणे ही तुलनेने व्यवस्थित अशी स्थिती आहे. अमुक स्थळी, अमुक काळी एखादी गोष्ट घडली असेल किंवा नसेल ही धारणा 'अव्यवस्थित' आहे. ती गोष्ट त्या काळी, स्थळी घडली ही धारणा किंवा घडली नाही ही धारणा व्यवस्थित आहे. समजा, ती गोष्ट घडली आहे अशी धारणा आहे. मग ती गोष्ट घडताना पाहणे आवश्यक आहे किंवा तिच्याविषयी ऐकणे आवश्यक आहे. तसेच ह्या अनुभवाचा आशय मेंदूतील एका स्मृतिकेंद्रात स्थापन करणे आवश्यक आहे. कारण मग तो 'पुनरुज्जीवित' करता येतो; त्याचे स्मरण होऊ शकते. आता हे सर्व करण्यासाठी, बरीच भौतिक ऊर्जा वापरावी लागते आणि हे कार्य साधताना ह्या ऊर्जेचे उष्णतेत रूपांतर होऊन ती विखुरली जाते. ही तुलनेने अव्यवस्थेची स्थिती होय. तेव्हा एखाद्या गोष्टीचे स्मरण असणे ही जी तुलनेने व्यवस्थित अशी परिस्थिती आहे ती घडवून आणण्याचे पर्यवसान तुलनेने अव्यवस्थित अशी परिस्थिती निर्माण होण्यात होते. तेव्हा स्मृतीवर आधारलेला कालाच्या मानसिक बाणाचा रोखही ऊष्मागतिकीय बाणाप्रमाणे व्यवस्थित भूतकालापासून अव्यवस्थित भविष्यकालाकडे असतो.

कालाचा आणखी एक बाण आहे. तो म्हणजे विश्वरचनाशास्त्रीय (कॉस्मॉलॉजिकल) बाण. अवकाश-काल सान्त पण असीम, सीमारहित आहे हे गृहीतक आपण स्वीकारले, तर विश्वाचा प्रारंभ व्यवस्थित आणि सुरळीत अशा अवकाश-कालाच्या बिंदूपासून होतो, सुरळीत आणि व्यवस्थित अशा अवस्थेपासून विश्वाचा विस्तार होऊ लागतो असे मानावे लागते. ही अवस्था पूर्णपणे व्यवस्थित आणि सुरळीत असणार नाही कारण अनिश्चिततेच्या तत्त्वाच्या मर्यादेत घनता आणि कणांच्या गतीचा वेग ह्यांत सूक्ष्म भेद राहतील. विश्व अतिरेकी (इन्फ्लेशनरी) वेगाने विस्तारत राहील, प्रारंभीचे घनतेतील सूक्ष्म कण वाढत जातील आणि दीर्घिका, तारे व ग्रह इ. निर्माण होतील. अशा रीतीने, समरूप आणि सुव्यवस्थित असलेल्या विश्वात अनेक गुठळ्या निर्माण होतील. म्हणजे विश्वातील अव्यवस्था वाढेल. विश्वरचनाशास्त्रीय कालाच्या बाणाचा रोख विस्ताराच्या दिशेने असेल. ही दिशा आणि विश्व अधिकाधिक अव्यवस्थित होत जाण्याची दिशा ह्या एकच असतील. ह्या दोन्ही बाणांचा आणि मानवी स्मृतीच्या बाणाचा रोख एकाच दिशेने, भूतकालापासून भविष्यकालाकडे जाणारा असेल.

पण आपल्या गृहीतकापासून निष्पन्न होणारा एक निष्कर्ष असा, की काही काळ – बराच काळ – विश्व वेगाने विस्तारत जात राहील पण मग ते संकोच पावत जाईल. ह्या संकोच पावण्याच्या पर्वात अव्यवस्थेपासून अधिकाधिक व्यवस्थितपणाकडे विश्व जात राहील असा निष्कर्ष काढता येत नाही. उलट, ह्या पर्वात अव्यवस्था वाढत राहील. अखेरीस विश्व अत्यंत अव्यवस्थित स्वरूप धारण करील. ह्याचा अर्थ असा होतो, की ऊष्मागतिकीय बाण निष्प्रभ होईल. आता, सबळ ऊष्मागतिकीय बाण – सुव्यवस्थित ऊर्जेकडून अव्यवस्थित ऊर्जेकडे जाणे जीवधारणेला आवश्यक आहे. उदा., आपण अन्न खातो त्यात सुव्यवस्थित स्वरूपातील ऊर्जा असते. अन्नाचे पचन करून आपण कमावलेल्या ऊर्जेचा व्यय शारीरिक क्रियांच्या द्वारे जेव्हा करतो, तेव्हा तिचे उष्णतेत परिवर्तन होते व उष्णता ही अव्यवस्थित ऊर्जा आहे. तेव्हा (तुलनेने) सुव्यवस्थित असलेल्या स्थितीपासून (तुलनेने) अव्यवस्थित असलेल्या स्थितीकडे जाण्याची शक्यता नसेल अशा परिस्थितीत सुबुद्ध जीवन असणार नाही. म्हणजे विश्व विस्तारत आहे अशा पर्वातच आपण अस्तित्वात असू शकतो व म्हणून ऊष्मागतिकीय बाण, विश्वरचनाशास्त्रीय बाण आणि मानसिक बाण ह्यांचा रोख एकाच दिशेने आहे असे आपल्याला आढळून येते.

भौतिकीचे एकीकरण : विश्वातील सर्व भौतिक वस्तू आणि सर्व प्रकारच्या ऊर्जा ह्यांचा उलगडा करणारी अशी सर्वंकष, एकीकृत अशी भौतिक उपपत्ती असू शकते का? अशी उपपत्ती सिद्ध करणे हे भौतिकीविज्ञांचे साध्य आहे असे म्हणता येईल. ह्या संदर्भात तीन पर्याय शक्य आहेत. एक असा, की अशी उपपत्ती आहे आणि ती कधी ना कधी तरी साध्य होईल. दुसरा पर्याय असा, की अशी अंतिम उपपत्ती नाही आणि विश्वात घडणाऱ्या घटनांचे अधिकाधिक बिनचूकपणे आणि सूक्ष्मपणे वर्णन करणाऱ्या अशा उपपत्ती आपण शोधून काढू शकतो आणि ह्या शोधाला अंत नाही. तिसरा पर्याय असा, की अंतिमतः घटना ह्या यदृच्छेने घडतात आणि विश्वाविषयीची सुसंगत आणि सर्वंकष अशी उपपत्ती असूच शकत नाही.

तिसरा पर्याय वर्ज्य करता येईल. कित्येकांना तो स्वीकारार्ह वाटतो ह्याचे कारण असे, की तो सत्य असला तर विश्वाच्या प्रक्रियेत हस्तक्षेप करण्याचे ईश्वराचे स्वातंत्र्य पूर्णपणे अबाधित राहते. ईश्वर कधीही काहीही करू शकतो; पण ईश्वर निरंकुशपणे कधीही काहीही करू शकतो, ही ईश्वराच्या सार्वभौमत्वाविषयीची कल्पना अनेकांना मान्य होणार नाही.

भौतिकीच्या संदर्भात विश्वाविषयीचा आपला अनुभव असा आहे, की पुंज-उपपत्तीप्रमाणे विश्वात मर्यादित प्रमाणात अनिश्चितता आहे. ह्या मर्यादेत ज्यांना अनुसरून घटना घडतात ते नियम आपण शोधून काढू शकतो. पण ह्या नियमांच्या आधारे आपण घटनांचे अधिक सूक्ष्मपणे मोजमाप करू लागतो तेव्हा अशा घटना, कण इ. आढळून येतात की त्यांचा उलगडा आपण तोपर्यंत स्वीकारलेल्या उपपत्तींच्या आधारे करता येत नाही. तेव्हा अधिक सूक्ष्म आणि व्यापक उपपत्ती शोधून काढून निरीक्षणाच्या साहाय्याने त्यांचे परीक्षण करावे लागते. तेव्हा अधिकाधिक सूक्ष्म आणि नेमक्या, काटेकोर उपपत्तींची एक श्रेणी भौतिकीमध्ये आढळते आणि ह्या श्रेणीला अंतिम मर्यादा नसेल अशी शक्यता आहे. पण अशीही दुसरी शक्यता आहे, की उपपत्तींच्या ह्या श्रेणीला अंत आहे; भौतिकीविषयीची परिपूर्ण, सर्वंकष अशी उपपत्ती आहे आणि आपण ती शोधून काढू शकू; पण, समजा, आपण ही उपपत्ती शोधून काढली, तरी तिच्या आधाराने आपण भौतिक घटनांचे (आणि म्हणून रासायनिक व जैविक घटनांचे) प्राक्कथन करू शकू असे नाही. कारण गुंतागुंतीच्या परिस्थितीत कोणत्या घटना घडतील ह्याचे आपण नेमकेपणाने प्राक्कथन करू शकू असे नाही. हे करण्यासाठी ज्या समीकरणांचा उपयोग करावा लागेल ती इतकी गुंतागुंतीची असतील, की ती सोडविणे अशक्यप्राय असेल. पण आपण अतिशय व्यामिश्र असलेल्या परिस्थितीची तुलनेने साधी असलेली आणि तिच्या जवळपास येणारी मॉडेले बनवू शकू आणि त्यांच्या आधारे अशा परिस्थितीत कोणत्या घटना घडून येणे संभवनीय आहे हे वर्तवू शकू अशी आशा बाळगता येईल.







'Svaraj in Ideas' and *Hind Swaraj* Reconsidered

M.P. Rege

Lecture 1

'Svaraj in Ideas' - Some reflections

Pandurang Mahadev Bapat, 'Senapati' Bapat as he affectionately and respectfully came to be called, was one of those persons with a truly heroic stature who emerged into public life in the course of our struggle for national liberation. A graduate of this University, he proceeded on a scholarship to Britain for higher studies. The scholarship was however terminated because he was found involved in terrorist activities. He was an associate of Veer Savarkar who raised the famous slogan 'whoever won freedom without an armed struggle?'. Bapat in pursuing this path established contacts in Paris with Russian nihilists and acquired from them the technology of making high explosive bombs which he communicated to revolutionaries in India. The Indian police came to know the part he had played in the series of bomb explosions which followed in India, with the result that he had to go underground for three years. When Gandhiji emerged as the supreme leader of the freedom struggle Bapat turned into a sincere and staunch follower of his, gave up his terrorist activities and took to the path of passive resistance and constructive programme. He led from 1921 to 24 the non-violent struggle — *satyagraha* — on behalf of the peasants who were to be displaced by the proposed dam at Mulshi which earned for him the title 'Senapati', which stuck to him for the rest of his life. He was a totally selfless soul, a saintly person with strong spiritual leanings. He was one of those followers of Gandhiji with whom even Gandhiji, a perfectionist, could have scarcely found a fault. Bapat wrote extensively in Marathi, both prose and verse, and translated Shri Aurobindo's 'Life Divine' into elegant Marathi. The thought that India could produce persons of such moral calibre gives one hope and courage in these dismal times.

Bapat had dedicated his life to attaining *svaraj*. I take as the theme of my two talks the concept of *svaraj*. In my first talk I will consider the views expressed by the late Prof. K.C. Bhattacharya in an important lecture entitled 'Svaraj in Ideas'. Prof. K.C. Bhattacharya was, perhaps, the most outstanding academic Indian philosopher of his times — he was active in the thirties — and certainly one of the most eminent Indian thinkers of modern times. 'Svaraj in Ideas' is a talk he gave to his students in Hooghly College when he was its Principal during 1928-30. It was published in 1954 in the *Vishvabharati Journal*. In the second lecture I will try briefly to explore the relationship between traditional Hindu moral ideas and Gandhiji's concept of *svaraj*.

The text of the Senapati Bapat Endowment Lectures for the year 1998 under the auspices of the Department of Civics and Politics, University of Mumbai. Reproduced with the courtsey of the Head, Dept. of Civics and Politics, University of Mumbai.

अनुक्रमणिका

As Professor Bhattacharya's paper is not as widely known as it deserves to be it will only be proper to present here a summary of it. I will do so mostly using his words. He contrasts cultural subjection with political subjection which India suffered before attainment of Independence in 1947. "Political subjection", he says, "primarily means restraint on the outer life of a people... So long as one is conscious of a restraint it is possible to resist it or to bear it as a necessary evil and to keep free in the spirit. Cultural subjection is ordinarily of an unconscious character and it implies slavery from the very start."[1] Bhattacharya is careful to distinguish cultural subjection from assimilation of an alien culture. "That assimilation need not be an evil, it may be positively necessary for healthy progress and in any case it does not mean a lapse of freedom. There is cultural subjection only when one's traditional cast of idea and sentiments is superseded without comparison or competition (emphasis added) by a new cast representing an alien culture which possesses one like a ghost. This subjection is slavery of the spirit, when a person can shake himself from it.... (H)e experiences a rebirth and that is what I call 'Svaraj in Ideas.' "[2]

"It is admitted today... that we had an indigenous culture of a high degree of development, the comparative value of which cannot be said to have been sufficiently appraised. Under the present system we generally receive Western culture in the first instance and then we sometimes try to peer into our ancient culture as a curiosity. There is no gainsaying the fact that this Western culture has been simply imposed upon us. I do not mean to say that it has been imposed on unwilling minds. We ourselves asked for this education, and we feel, and perhaps rightly, that it has been a blessing in certain ways. I mean only.... that Indian mind has simply lapsed in most cases for our educated men..."[3] As a consequence, Bhattacharya asserts, we have ceased to be creative. There has been no "vigorous output of Indian contribution in a distinctive Indian style to the culture and thought of the modern world."[3] Further, we do not witness any meaningful criticism or evaluation of Western ideas and sentiments from the Indian point of view. Bhattacharya by way of illustration refers to the fact that "no Indian has passed judgements on English literature (for example on Shakespeare) that reflects his Indian mentality".[4] "... it is in philosophy", he says, "that one could look for an effective contact between Eastern and Western Ideas" but "there is nothing like a judgement on Western systems from the standpoint of Indian philosophy..." "The most prominent contribution of ancient India to the culture of the world is in the field of philosophy and if the Modern Indian Mind is to philosophise at all to any purpose it has to confront Eastern thought and Western thought with one another and attempt a synthesis or a reasoned rejection of either, if that were possible."[5] Such a confrontation has not occurred to this date.

Lastly, regarding the ideals we think we have adopted from the West, Bhattacharya remarks, "All vital ideas involve ideals. They embody an entire theory and an insight into life... The world confronts us not only with aggressive interests but also with aggressive ideals. What response should our traditional ideals make to these imposed ideals? We may respect the new ideals without accepting

them, we may attempt a synthesis without compromise or we may accept them as a fulfilment of our ideals."[6] Talking of synthesis of the ideals of the East and the West, Bhattacharya makes the important point that "It is not necessary in every case that a synthesis should be attempted. There are ideals of the West which we may respect from a distance without recognizing any specific appeal to ourselves."[7] Where there is such an appeal, "the foreign ideal is to be assimilated to our ideal and not the other way round. There is no demand for the surrender of our individuality. *Svadharme nidhanaṃ śreyaḥ paradharmo bhayāvahaḥ*."[8]

Bhattacharya draws an important distinction between a "legitimate and obligatory form of rationalism and universalism which is an efflux of reverence, reverence for the traditional institutions through which customary sentiments are deepened into transparent ideals, and the shallower rationalism which attains.... universalism by mechanically separating the essential from the inessential." He says emphatically that "It is wrong not to accept an ideal that is felt to be a simpler and deeper expression of our own ideals simply because it hails from a foreign country. To reject it would be to insist on individuality for the sake of individuality and would be a form of national conceit and obscurantism." But he insists that "the only way to appraise a new ideal is to view it through our own ideals; the only way to find a new reverence is to deepen our old reverence."[9]

To sum up, the central message of Bhattacharya is that we have to remain firmly rooted in the Indian tradition, respect "the individuality of Indian thought and spirit... the distinctive values evolved through ages of continuous historical life of Indian society," and encounter from its perspective other traditions, assimilate what they have to offer after subjecting them to critical evaluation.

There is however a caveat with which Bhattachraya qualifies this general position. "The question of imposition", he says, "does not arise in the case of certain branches of learning... mathematics and the natural sciences, for example, which have no nationality and imply no valuation." "But barring the concepts of the Sciences... all concepts and ideas have the distinctive character of the particular culture to which they belong... They have to be accepted but as metaphors and symbols to be translated into our own indigenous concepts.... We condemn the caste system of our country but we ignore the fact that we who have received Western education constitute a caste more exclusive and intolerant than any of the traditional castes. Let us resolutely break down the barriers of this new caste, let us come back to the cultural stratum of the real Indian people and evolve a culture along with them suited to the times and to our native genius. That would be to achieve Svaraj in Ideas."[10]

I think this a fair summing up of Bhattacharya's case. His argument moves at a rather abstract level. He does not illustrate his points by referring to concrete examples. The only particular example for illustrating a general point that occurs in his paper is that of the evaluation of Shakespeare's literary achievement from the Indian point of view. For example, he asserts that "thought or reason may be universal but ideas are carved out of it differently by different cultures according to their respective genius... Every

अनुक्रमणिका

culture has its distinctive 'physiognomy' which is reflected in each vital idea and ideal presented by the culture."[11] But he does not refer to any vital idea which has contributed significantly to the formation of Indian culture. One may guess that what he has in mind are ideas like, say, the *Advaita* doctrine which asserts that the finite self or *Jīva* is essentially identical with *Brahman* (Absolute Being), that the features which distinguish it from *Brahman* are merely illusory accretions which have to be got rid of through moral and spiritual discipline (*Sādhanā*) or the view which is shared by most Indian philosophical schools that the relation of the self with the world is not essential but contingent and that the supreme goal of life is liberation (*mokṣa*)which consists in totally severing the bonds which connect the self with the world, or the view that there are several paths like *jñāna-mārga, bhakti-mārga,* etc. which lead to the identical goal of *mokṣa*. There can be no doubt that traditional Indian spirituality has its distinctive 'physiognomy'. Now it could be said that the ideas which gave it its force and determined its direction need to be as much critically appraised as the ideas which are offered by other cultures. Otherwise we will be as slaves to our own tradition. And that will be as much of a denial of *svaraj* as supinely surrendering to another dominant tradition. I would at this stage like to make two historical points.

Bhattacharya is fair enough to say that the Western system of education was not quite imposed on us; we ourselves had asked for it. And one may add, it was not asked for by persons who were dazzled to the point of blindness by the splendour and the magnitude of the achievement of the West in the sphere of science and technology, and the political and economic domain. Raja Rammohan Roy who demanded it was firmly rooted in the Hindu (*upaniṣadic*) and Islamic philosophical traditions, critically appraised the Western philosophical and theological tradition and elicited his Brāhma doctrine by commenting on the Upaniṣads, the final part of the Hindu scriptures. Coming to Maharashtra, Lokahita-vādi (G.H. Deshmukh, 1823-1892) subjected the Indian cognitive tradition to a reasoned criticism, and came out with a damning verdict. "There is", he says, 'only verbal knowledge (*Śabda-śāstra*) in Sanskrit — that is, grammar, poetics, *Nyāya* (logic) etc. The only purpose it serves is that it enables *Pandits* to gather together and prattle away... Pandits do not realise that their knowledge is useless and empty."[12] His further charge is that the traditional Indian scheme of knowledge lacked many of the forms of rational knowledge which were developed in the West, like history, geography, physical sciences and technology, political theory and so on. What passes for knowledge in the Indian cognitive tradition, he says, is not merely useless; it is positively harmful. To quote : "Thus if we take any part of Sanskrit learning we find that, it is useless, encourages idle and fallacious speculations, takes the minds of the people away from their proper concern in this life and renders them idle and engages them in useless activities. It totally lacks knowledge which we need at present. Those who have acquired this learning have no knowledge of the various countries which exist at present, their political systems, laws, armies etc.; no knowledge of how to design machines, how to frame beheficient laws, what customs are wrong and deserve to be

given up and what customs one may retain... this knowledge retained its authority so long as people were ignorant of the knowledge which had been developed outside... Those who want authority and prestige now should acquire the wealth of contemporary knowledge. One ought not to reject the knowledge on the strength of which others have vanquished us. This is something which experience teaches us." [13] One may also remember in this context Mahadev Govind Ranade, Prince of Graduates, who deliberately took his stand in the ancient religious tradition of this land — *sanātana dharma* — and tried to give a new form to the devotional sect — *bhakti mārga* — which closely resembled Unitarian Church Christianity, though there were significant differences between the two. Or Lokmanya Tilak who wrote a new commentary on the Gītā in the manner of the great *Ācāryas* and broadened the concept of *svadharma* so that it came to include duties and obligations which go with modern citizenship. So it was not as though the Indian mind was overwhelmed by Western ideas and sentiments and remained in a submerged state. There was a serious engagement with what the West had to offer and self-criticism induced by it which did not amount to failure of nerve.

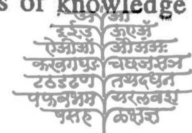
The other historical point I want to make is that while those who had learned from the West grappled with the task of assimilating what it had to offer without losing the sense of national identity, there was no encounter between the protagonists of traditional Indian cognitive disciplines and Western knowledge in its several forms.

It was not as though these disciplines had lost their vitality, spirit of conceptual innovation, or the capacity to formulate bold hypotheses and consider them critically. This is clearly demonstrated by the development of *Navya-nyāya*, which not only radically transformed the *Nyāya* doctrine but also introduced a new philosophical idiom which gradually spread to all *śāstras*. However, two features of this cognitive tradition as it had evolved over time need to be noted. One, it was confined to Brahmins. If we turn to the *Smṛtis* we find that there were schools (*pāthaśālās*) conducted for non-Brahmin artisans and craftsmen of various kinds and the *Smṛtis* regulate their conduct. But they seem to have disappeared over time. The schools which survived were intended for and admitted only Brahmins and one of their objects was to impart professional training to those who wanted to make a living as priests. Certainly this was not their main purpose. The more gifted ones advanced to master *śāstras* like grammar, *Mīmāṃsā* and *Dharmaśāstra*, *Nyāya*, *Vedānta* and other *darśanas* (philosophical systems). The medium of instruction and discourse was Sanskrit. This indeed helped in sustaining the unity of the scholarly community spread all over India, members of which spoke diverse regional languages. A book of merit published anywhere in India would win acclaim everywhere and soon find its way into *pāthaśālas* situated in the remote corners of India. But this also meant that only the Brahmin community — in fact only a small part of it — received formal education in the advanced *śāstras*. Even the more affluent sections of the lay community were not covered by the system of formal learning. When the Western system of higher education was introduced it did not transform or even replace an indigenous system. It merely filled

a vacuum. It could not happen that products of the indigenous system encountered Western sciences and humanist disciplines and tried to assimilate what they had to offer subjecting them to critical evaluation. The other notable feature of the indigenous scholarly community was that somehow it had become incapable of entering into a dialogue with other intellectual cultures. It would be no exaggeration to say that it had become totally indifferent to intellectual or cultural developments which occurred beyond the borders of the country. Perhaps it was not indifference but myopia. The *Vaiśeṣika* school, as is well-known, had developed a theory of atomism of which its doctrine of space and time form an integral part. But the *Vaiśeṣika* philosophers would not have dreamt of giving critical consideration to the Newtonian theory of space and time and particles or Dalton's atomic theory. Indian systems of philosophy had become solipsistic and narcissistic. *Nyā ya* had developed a very precise theory of inference. But it was not a theory of formal inference. *Nyāya* had much to learn from Aristotelian logic but *Naiyāyikas* did not establish any contact with it. Somehow traditional Indian philosophers had so thoroughly isolated themselves from currents of thought surging around in the world that they were not aware that they were isolated. It was the Western-educated Indian and Western scholars who brought down the walls of isolation, of course with invaluable and indispensable assistance from traditional *pandits*, and ushered Indian thought within the arena of world philosophy.

It may be said that I am unfair to Bhattacharya, for when he urges us to remain firmly rooted in our philosophical tradition, he has in mind forms of spiritual philosophy which were developed in it and concepts of the nature and meaning and ends of life which they articulated. He was not thinking of technical subjects like logic or semi-scientific theories like *vaiśeṣika* atomism. He has emphatically asserted that mathematics and the kind of science Galileo, Keplar and Newton created had no place in the traditional Indian scheme of knowledge. The scientific method as practised by this triumvirate of science, to the designing of which Descartes, Locke and Kant contributed in diverse ways was not known in India. A form of knowledge like mathematics raises basic philosophical problems. Mathematical propositions are regarded as necessarily true. In what does their necessity consist? Are these propositions synthetic or analytic? If they are merely analytic, i.e. statements which merely analyse concepts, how are they able to add to our knowledge as they seem to do? How do they become applicable to things? If they are synthetic, so that they do not merely explicate concepts but connect them with other concepts, how can we establish necessary connections between the subjects and the predicates of such propositions? And if such knowledge is possible for us what are the implications of this fact for our mental faculties, for the organ of human knowledge?

All Indian philosophical systems, *darśanas*, contain as an essential part, a theory of knowledge in which are enumerated and discussed various forms of knowledge that are available to the human mind and the mental faculties or procedures which make these possible. Acquaintance with modern forms of knowledge throws a challenge before traditional Indian theories of knowledge which





अनुक्रमणिका

either have to be developed and suitably modified for accounting for them or set aside. If we come to the conclusion that the latter is the only feasible course would that amount to compromising 'svaraj in ideas'?

But it may be said that Bhattacharya is concerned with spiritual philosophy and ethical and spiritual values and not with epistemological problems. There is substance in this contention. But we must also note that scientific knowledge of the universe can also be made the basis of a world-view and human life and its ends. What may generally be described as the world-view underlying the Enlightenment was based on Newtonian physics. In the nineteenth century the theory of biological evolution furnished the foundation for Herbert Spencer's philosophy with its own scheme of values which was widely influential at that time. In Maharashtra both Agarkar and Tilak, the two arch-rivals contending for hold on the minds of educated Maharashtrians counted among its votaries. Tilak conceived it as a version of the traditional *Sāṃkhya* doctrine expressed in scientific terms and supported by empirical evidence. Agarkar was a more straightforward adherent of it. Can adoption of Spencerian philosophy be described as betrayal of the Indian tradition, as going over mechanically to an alien tradition merely because it, in fact, was the dominant tradition? Agarkar made it the mission of his life to promote the cause of social reform and the philosophical foundation of this mission lay in Spencer's metaphysics. Tilak tried to find rational support for the *Advaita* doctrine in a kind of amalgam of the philosophy of Spencer and T.H. Green. The point I am making is that after the rise of mathematics and science, philosophy, including philosophy of values, cannot remain as it earlier was, that most philosophical questions assume a different form and new philosophical questions arise. Consider the problem of freedom of the human will. There was a time when this problem was how to reconcile human freedom with an omniscient and omnipotent God. Now the problem is : if nature is totally law-governed and if human actions are events in nature what room is there for the freedom of the will? It is thus clear that after the rise of modern science, which as Bhattacharya himself says has no nationality, some philosophical questions, or philosophical questions in a certain form remain only of historical interest. To what extent this has happened to Indian philosophy is a question which we have seriously to ponder.

It may be contended against this that there is a spiritual dimension to reality and to human life; and that traditional Indian philosophy takes its stand directly on this dimension and tries to formulate conceptually its nature and the goals and values which stem from it. The totality of things that there are, including human organisms, the nature of which we hope to understand rationally, constitute the realm of (to use a traditional Indian term) *Prakṛti*. Correspondingly, we may refer to the spiritual constituent in the human personality as '*puruṣa*' or '*ātman*'. What the relation between *prakṛti* and *puruṣa*, nature and spirit is, is not a scientific question, for *puruṣa* remains beyond scientific thinking; it is a philosophical question and it has been answered diversely in the Indian philosophical tradition. Bhattacharya's main contention may be taken to be that there has been in India a vigorous tradition of spiritual philo-

sophy which conceptually articulated the indigenous spiritual tradition, that this tradition has moulded us and stamped on us the indelible character of Indianness, that we must recognise this as a fact of life, and after the shock we suffered, imparted by political and cultural subjection, we must find our feet again, deliberately cultivate our roots in our own tradition, and as rooted in it reach out to other cultural traditions with reverence and try to assimilate what they have to offer us, after subjecting them to critical evaluation. With every spiritual vision goes a morality inspired by it. There is, therefore, a form of morality which is peculiarly Indian. In every tradition there will be images of certain types of personality and forms of life which are regarded as exemplars of the ideals which it prescribes. A *yogī*, a *sthitaprajña*, a *jīvanmukta*, a *bhakta*, a saint, are some of the images in which the Indian tradition embodies its ideals. I do not want to say that these are all the exemplars that there are. There is a famous verse which says that there are two kinds of men in the world who penetrate into the sphere of the Sun; a *yogī* who has gone forth from his home and one who is killed in battle fighting face to face with the opponent.[14] However, the *yogī* is the higher ideal. The fundamental concept here is *dharma* which makes for a society which fares well (*abhyudaya*) and for *mokṣa* (liberation).

I will explore some of these ideas in my next lecture with special reference to Gandhiji's teachings in *Hind Swaraj*.

Lecture II

Hind Swaraj and Traditional Indian Values

I need not say that I will not attempt a general critique of Gandhiji's rejection in *Hind Swaraj* of modern civilisation based on machines (the fruits of science and technology), its competitive ethos and unrestrained greed. I do not know whether human nature has become radically transformed as this civilisation advanced and spread over the world so that more and more people came to believe that abundance of material goods is necessary for happiness, or whether most people always believed this and the only difference that scientific technology has made is that, apart from complicating human life, it has equipped men with the capability to provide themselves with what they always wanted but did not hope to get. In any case I do not have the profound insight into human nature and knowledge of the conditions we will have to fulfil for building a good social and individual life in our present situation, which would be necessary for undertaking such a critique. Gandhiji claims in this book that traditional Indian civilization is the best that the world has ever seen. I will be concerned here only with exploring some of the ideas and values on which this civilisation was founded. It is these ideas, values and the sentiments connected with them which Bhattacharya asks us to treat with respect and make truly our own and from their perspective examine critically other civilisations to assimilate from them what is relevant to us and good for us.

I will first briefly summarise Gandhiji's estimate of traditional Indian civilisation. To quote : "I believe that the civilisation India has evolved is not to be beaten in the world. Nothing can equal the seeds sown by our ancestors. Rome went. Greece shared the same fate. But India is still somehow or other sound at the foundation. Civilization is that mode of

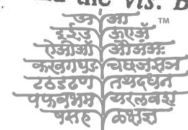
conduct which points out to man the path of duty. Performance of duty and observance of morality are convertible terms. To observe morality is to attain mastery over our mind and our passions. *So doing we know ourselves.* The more we indulge our passions the more unbridled they become. Our ancestors, therefore, set a limit to our indulgences."[15] "We have had no system of life-corroding competition. Each followed his own occupation of trade, and charged a regulation wage."[16]

When Gandhiji says that civilization is that mode of conduct which points out to man the path of duty and that performance of duty and observance of morality are convertible terms what he has in mind is the traditional Hindu notion of *dharma*. I would like to consider in this paper how far Gandhiji's notion of *dharma* is in consonance with the traditional doctrine of *dharma* as expounded in the *smṛtis* and authoritative commentaries on them. But before I do so two points need to be made. In continuation of the passage I quoted a short while ago Gandhiji says, "It was not that we did not know how to invent machinery but our forefathers knew that if we set our hearts after such things we would become slaves and lose our moral fibre. They, therefore, after due deliberation decided that we should only do what we could with our hands and feet. They saw that our real happiness and health consisted in a proper use of our hands and feet. They further reasoned that large cities were a snare and an encumbrance and that people would not be happy in them... and that poor men would be robbed by rich men."[17] We will have to find whether there is any support to be found in the tradition of *Dharmaśāstra* for this high view taken of manual labour, and denigration of big cities. The second point is that Gandhiji was perfectly aware of the ills from which traditional Hindu society suffered. He accepts the description of the traditional Hindu society as one in which "there are hundreds of child-widows, where two year old babies are married, where twelve year old girls are mothers and housewives, where women practise polyandry, where the practice of *Niyoga* obtains, where in the name of religion girls dedicate themselves to prostitution, where in the name of religion sheep and goats are killed."[18] Gandhiji admits that these are serious defects but points out that "Nobody mistakes them for ancient civilisation. They remain in spite of it. Attempts have always been made and will be made to remove them. We may utilise the new spirit that is born in us for purging ourselves of these evils." (It is noteworthy that in this list of evils the practice of untouchability is not mentioned). The genesis of the new spirit to which Gandhiji refers has obviously to be traced to the impact which the Western civilisation has made on us. Here Bhattacharya is relevant. 'Svaraj in Ideas' consists not only by our remaining rooted in our traditional ideas and ideals but also in exercising the ability to learn from other civilisations. *Svaraj*, negatively, consists in the absence of domination by others. Positively, it consists in self-determination, in freedom and the ability which a person (or a community) has to direct his (or its) life. As Manu says,[19] "To be subject to others is sorrow, to be under one's own control is to be happy." It is recognised in *Dharmaśāstra* that a person acts as a free agent when he follows *dharma* or deviates from it,[20] and consequently becomes the bearer of merit or

demerit (*puṇya* or *pāpa*) which results from the performance of the action.

If we turn to the tradition of *Dharma-śāstra* we find that it presents us with three distinct concepts of *dharma* which rather uneasily co-exist in it and can be interlinked with some effort. (1) *Dharma* consists of those beneficial actions which are prescribed by the Vedas (*Śruti*).[21] These are mostly obligatory rites, rituals and sacraments as well as sacrifices which supernaturally deliver desirable fruits to the performer. The orthodox view is that the Vedas are eternal, they exist as an essential part of the universe which is also eternal, and have no author, human or divine. As a matter of fact most of the rites and sacraments which are obligatory for Hindus, particularly Brahmins, are prescribed in works called the *Smṛtis* which are composed by *ṛṣis* (Sages). However, a legal fiction was invented that when any obligatory action which is not prescribed in the Vedas is to be found prescribed in any *Smṛti*, the latter must be taken to be merely repeating the contents of some part of the Vedas which is lost to us. It is this tradition based on *Śruti* and *Smṛtis* - the *śrauta-smārta* tradition — which is the high Hindu tradition. The *Smṛtis*, however, do not merely prescribe rituals and sacraments. They do regulate social institutions, relationships and practices. As commandments and directives issued by *Smṛtis* they are obligatory and constitute *dharma*. (2)The second meaning of *dharma* is that it consists of principles and forms of conduct which are always observed by the wise and the good, who are not moved by hatred and attachment, and which receive the approval of their heart.[22] That is to say, *dharma* consists of modes of conduct which are approved and followed by benevolent persons who, being above all prejudices and attachments, are impartial in their outlook and, therefore, have equal concern for the welfare of all persons. This concept of *dharma* is probably a gift of the *Bauddha* tradition which the Vedic tradition adopted. When Buddha attained his *bodhi* (supreme knowledge) he came to know the ideal way of life for man and made it his mission to propagate this knowledge throughout the land. An obvious implication of this concept is that the wellbeing of every person has the same weight as the wellbeing of any other person. (3)The third concept of *dharma* would perhaps be more appealing to modern minds. *Dharma* is based on a mutual agreement or contract among members of a community and consists of those rules of conduct among members of a community which they all have agreed to observe, and the effect of which is to put certain restrictions on their pursuit of self-interest. As the Māhabhārata says, "The law of *dharma* is laid down so that society may fare well. It produces happiness both here and in the next world... (The essence of *dharma* is that) a man ought not to do unto others what he would not like others to do unto him."[23] This concept of *dharma* also makes for basic social equality, for everyone is a party to the social contract which establishes a community and in this role has the same status as any other person who is also a party to the contract.

However, both the *Śruti* and the *Smṛtis*, as is well-known, prescribe *cāturvarṇya* as an obligatory social structure. As this is a familiar doctrine I will not dwell upon it. I will say, however, that originally society was conceived to be composed of three varnas : *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya* and the *Viś*. *Brāhmaṇas*





were the priests who performed sacrifices and presided over the conduct of sacrifices performed by others. The idea behind the concept of sacrifice was that the universe was an expression of a mystical energy and the Vedas, the revealed scriptures, indicated the ways in which this energy could be channelised into the human world. The *Brāhmaṇas* were the persons who were authorised to direct and control this flow. The Vedic mantras, the *Brāhmaṇa* and the rites (sacrifices) constituted the realm of the sacred, and the privileges which *Brāhmaṇas* enjoyed, which were sanctioned by the *Smṛtis*, followed from this cosmic role they played. The function of the *Kṣatriyas* was to fight in order to protect the community from external aggression or internal disorder. The *Viś* (or *Vaiśyas*) were the generality of people who led private lives. They pursued agriculture or crafts or commerce to make a living. They had no public role to play unlike *Brāhmaṇas* and *Kṣatriyas*. The latter had the right to one-sixth of the produce of the land as a return for the service they rendered and *Brāhmaṇas* lived on the charity (*dāna*) extended to them by patrons which must have been more than adequate for comfortable living. (It was Buddha's great contribution to Indian religiosity that he rejected the concepts of revelation and the sacred realm, and the privileged position of *Brāhmaṇas* that went with them. For the mystical concept of the Vedic cosmos he substituted the concept of a law-governed universe and replaced revealed rituals by the moral law which embraced the whole of mankind in its scope.) To this triad of *varṇas* was later added the *śudra varṇa*. One can notice that initially there was a great hostility to the *śūdras* who were regarded to be beyond the pale but in course of time they were accommodated within society and integrated in it. However, the right to study Vedas and perform Vedic rituals was denied to them. In fact, the line between the *Vaiśyas* and *Śūdras* was difficult to draw as both of them lived by plying a variety of crafts, and the only clear distinction between them is that while the formar (*Vaiśyas*) had the right to participate in Vedic rituals the latter were denied this right.

This is familiar story. However, the tradition of *dharmaśāstra* was not static and the earlier rigour with which the various *varṇas* and their respective *dharmas* were separated was considerably softened in course of time. Gandhiji expresses clear approval of the *varṇa* system and indeed of the caste-system. In *Hind Swaraj and Other Writings* edited by A.J. Parel one finds a footnote in which the *varṇa* system is distinguished from the caste system. What Gandhiji himself says is "We have had no system of life-corroding competition. Each followed his own occupation or trade." Now this is as much a description of the caste-system as it existed and functioned on the ground as of the *varṇa* system. The editorial note to this says, "Here Gandhi defends the 'idea' of *varṇa* and rejects the historical institutions of 'castes'." I do not think the passage bears out this interpretation. In any case, Gandhiji later came to reject the caste-system.

I remarked above that the tradition of *dharmaśāstra* embodies a liberal trend though it is a sort of limited liberalism. I want to illustrate this point with reference to three aspects of *dharma* : (i) treatment of constituent communities within the *cāturvarṇya* society; (ii) treatment of women; (iii) treatment

of *śūdras*. *Dharma*, it will be remembered, is what the *Smṛtis* enjoin us to do.

(i) The scheme of *cāturvarṇya*, the doctrine that society is composed of four *varṇas* was largely a formal framework. It was recognised from early times that the society which the *Smṛtis* sought to regulate comprised many distinct communities which could not be accommodated neatly within the scheme of *cāturvarṇya*. In addition to such natural communities like tribes, society also included many associations of persons who came together for specific purposes or functions. Now the *śrauta-smārta* tradition recognises the internal autonomy of such organic communities and associations. *Yājñavalkya Smṛti* gives a list of such social formations. *Śreṇi*, a guild of artisans who follow a common craft; *naigama*, association of traders, gaṇa a merchants' chamber. *Naigama* also stands for a heretical, i.e. non-Vedic sect; *pūga*, a band of soldiers; *grāma* a village; *ghoṣa* a *hamlet*, and *pura*, a town. Other *Smṛtis* give other lists. These lists are obviously illustrative. Now the king, the political authority, is enjoined to protect the internal autonomy of such bodies and to punish dissident members or those who try to disrupt their smooth functioning.[24] There is a thought here that such associations and even natural communities like a tribe or a settled village are based on an original social contract (*saṃvid, satya, samaya*) which is binding on those who enter into it and remains binding on their successors who continue to be their members and reap the advantages which follow from the membership. Thus Manu says, "He who after having made an agreement disrupts, owing to avarice, the harmony of a village or a regional community or an association, should be expelled by the king from his kingdom." As examples of such seditious acts he mentions : Secret confabulations, to bear arms against the interest of the community and quarrelling with other members — the king should not tolerate such deeds.[25]

I may add here that the basic equality of the members of such a community is recognised. Thus it is laid down that all those who join a *gaṇa* or *śreni* have the same share in its property or in any losses it may incur. Further, autonomy of a community carries with it the right to take punitive action against its erring members. It is not as though it has always to move the king to punish them. Thus *Smṛti-Candrikā* says that when a *gaṇa* has the capability to punish the malcontents within it, it has the right to do so.[26] The official position is that the king should protect the internal customs and conventions of a community to the extent they are consistent with the *śrauta-smārta dharma*. But this is largely a formality. For *Smṛti-Candrikā* says : "Among the *maṭhs* of the heretics (*pāṣaṇḍa*) there are conventions which aim at its welfare. In the Abhira tribe there is a convention that a couple caught in an adulterous act should not be punished. The king should protect these conventions."[27] Thus the traditional view of society was not that it was a set of autonomous individuals who voluntarily enter into certain arrangements and relationships with others but rather a conglomeration of many semi-autonomous communities and associations in which the Brahmanic community held a certain privileged position.

(ii) Regarding women the *Smṛtis* are clear that their status is subordinate to that of men and that they ought to be under the tutelege of men. As the *Gautama-Dharmasūtra* says,





"Women are not free in matters of *dharma*."[28] There is also the notorious verse in *Manusmṛti* which says that the father protects a woman when she is a girl, the husband protects her in her youth and the sons protect her in her old age. A woman does not deserve freedom. The commentator Medhātithi does indeed say that the point of this verse is not to deny freedom to women but to enjoin men-folk to protect them. But he himself says that in other places the *smṛtis* deny freedom to women. At the same time women have been accorded an inviolable though subordinate status. Manu says, the family in which the husband is pleased with the wife and the wife with the husband is the one in which persons secure their well being.[29] Medhātithi adds : The husband does not acquire a wife as he does a cow or gold in the market. She is given to him by the gods. If a wife is abandoned religious ceremonies get neglected and the gods are displeased.[30] The *smṛtis* are agreed that if a wife has given birth to children and runs the household fairly well, she is not to be abandoned, even if she is quarrelsome. The husband of such a wife ought not to marry another woman while she is alive. Further, if a wife is discovered to be unchaste, the husband may abandon her. But abandonment should not involve driving her out of the house. She ought to be fed and looked after. She will only be debarred from participating in rituals or social functions and will not share his bed.[31]

(iii) It is the concept of *śūdra* which the modern mind finds most shocking. Not only is he denied the right to acquire knowledge of the Brāhmanic scriptures and the rituals they prescribe but the *smṛtis* declare him to be one who is a bondsman (*dāsa*) by nature. Indeed '*dāsa*' is a word which is synonymous with '*śūdra*'. Further, he is denied the right to hold property. The only function which is prescribed to him is to serve the three higher *varṇas*. But authoritative commentators explain these in a palliative manner. The statement that a *śūdra* is a bondsman by nature is arthavāda; i.e. a statement which is not to be taken literally. When a *śūdra* is directed to serve the higher *varṇas* the directive only means that he should serve them only if he wants to earn merit (*puṇya*). If he does not desire to acquire merit he need not serve them. He cannot be faulted for not doing so. *Śūdras* have the right to property. They are asked to perform certain rituals (*pāka-yajña*) which can be done only if he has his own money. A *dāsa* owns his property for it is referred to as *dāsa-dhanam*. When it is said that a *śūdra* is devoid of property all that this means is that he should not incur expenditure without the consent of the person (from a higher *varṇa*) whom he serves.[32]

If we take as a whole the provisions of the *Smṛtis* which regulate social institutions and practices, the picture of the social order which emerges is one in which every person has some place but not the same place. Everyone is taken care of but the same sort of care is not extended to every one.

Such a society offends against the principle of equality and I take the principle of social equality as belonging to the core of what I would call modern moral consensus. By this I mean that we no longer feel it necessary to defend equality, to find arguments in its support. It is any deviation from equality which calls for justification. The other element in the modern moral consensus is the principle of individual autonomy. We recognise the right of the individual to choose

freely the mode of life he will pursue, consistently with the equal freedom of every other individual to do so. Gandhiji's idea of an ideal society is that of an autonomous, face to face society comprising autonomous individuals. Humanity, mankind then will be a network of such autonomous communities and the higher formations in this network, which coordinate the constituent communities which come under them will respect the autonomy of the local communities. Can we say that these moral ideas are to be found in the *dharmik* tradition? The *dharma* prescribed by the *smṛtis* is the *varṇa-dharma*. A person's placement in a certain *varṇa* and the station he occupies in it (e.g. the wife of a *Brāhmaṇa*, the eldest son of a *Vaiśya*, etc.) determines his or her *dharma*; her or his duties and obligations. A person consistently with his (or her) *dharma* has the right to pursue *kāma* — fulfillment of natural desires, i.e. desires for those objects which are desired for their own sake — and *artha*, command of those things which we need as means to attain *kāma*.

All the ends which men pursue fall under these three heads : *dharma, artha* and *kāma* and these heads are known as the three *puruṣarthas*, the three kinds of ends which men try to attain. A mother bringing up her child is following her *dharma*, she enjoys fulfilment of her maternal instinct which is *kāma* and may be trying to ensure that she will be looked after in her old age, which is *artha*. Now to this triad of *puruṣārthas* was later added the *puruṣārtha* of *mokṣa* or liberation, under the influence of the *śramaṇa* tradition represented for us by Buddhism and Jainism. The essential teaching of this tradition was absorbed by the Vedic tradition, in the form of the *Sāṃkhya* system which was incorporated in it and in the Upaniṣads. The Vedānta schools like Advaita, Viṣiṣṭādvaita etc. and the Purāṇas belong squarely in this composite tradition.

These represent diverse metaphysical doctrines but the common core of these doctrines may be stated as follows : There is in the human personality (and indeed in the nature of all animate things) a constituent — which for convenience we will call *ātman* or *puruṣa* — which is placed in the world through being associated with a mind and sense-organs and a body, but does not belong there. The *ātman* identifies itself with the mind and the body, regarding them as its own. It believes that what happens in them, happens to itself and acts in order to fulfil the urges and the desires which arise in the mind, taking them to be its own urges and desires, and for securing pleasures and avoiding pain. These actions leave behind them unseen potencies (*adṛṣṭa*) which inevitably fructify into appropriate pleasures and pains which prompt further actions which produce their own *adṛṣṭas* and so on. Those *adṛṣṭas* which do not produce their effects in the current life, produce them in the next life; the person is born again in a suitable form which enables him to enjoy and suffer the pleasures and pains which are due to him because of his past actions. This is the celebrated law of *karma* which did not remain a metaphysical doctrine to be debated in the schools but sank into popular consciousness. The wheel of existence thus relentlessly rolls on. Existence, however, is full of misery. The association of the *ātman* with mind and the body is based on misidentification; the *ātman* through ignorance wrongly comes to regard as its own what is really alien to it. The ignorance which is

the root of individual existence and the misery which is inevitably connected with it can be totally dispelled when the mind is completely purified. Knowledge of the true nature of the *ātman* then draws on it; it realises that it is not of the world though placed in it and is liberated from the deep bonds which tie it to the world. This is *mokṣa* or liberation.

The form which this primeval ignorance assumes is egoity(*ahaṃkāra*). The deeply entrenched belief that one is an individual self, distinct from others, who has to hold his own in the world against them is the root of individual existence. Total dissolution of egoity results in or is equivalent to mental purity. There are spiritual disciplines like *dhyāna* (*yoga*) or disinterested *bhakti* — devotion to God — prescribed for this purpose but in the realm of practice the discipline consists in steady and resolute practice of *sādhāraṇa dharmas* — universal *dharmas*. A familiar list of *sādhāraṇa dharmas*[33] is : *ahiṃsā*, *satya*, *asteya*, *brahmacarya* and *aparigraha*. To practise them a total control over one's sensual impulse (*indriya-nigraha*) is required. This self-control, which implies that one is not a slave to one's passions, is for Gandhiji real *svaraj* and the necessary foundation for the realisation of *svaraj* by a community. This is autonomy. This concept of autonomy is close to Kant's concept of autonomy that a person is truly autonomous when he obeys moral commandments for their own sake. Says Gandhiji : "After a great deal of experience, it seems to me that those who want to become passive resisters for the service of the country have to observe perfect chastity, adopt poverty, follow truth and cultivate fearlessness."[34] This does not sound strange in Indian ears.

Gandhiji was a *bhakta* (a devotee). The spiritual discipline he followed was to love God with all his heart and soul and to love and serve selflessly all creatures of God. This is a recognised form of spiritual life in India — the *bhakti-mārga* and certainly the most popular form. But there can be no doubt that in pursuing it Gandhiji was deeply influenced by Christianity, particularly its teaching that love of God must express itself in the service of men, the weak and the oppressed. He thus illustrates Bhattacharya's point that it is by truly remaining oneself that one can assimilate best what other traditions have to offer. I will make three more points and close : (1) The notion of *sādhāraṇa dharma* and the metaphysical foundations on which it is based take us beyond the *varṇa* society and introduce the concepts of equality and a universal ethic in the Indian thought. All men are equal because they share the same status. They are pure subjects trapped in an alien world from which they want to liberate themselves. Further the *sādhāraṇa dharmas* are binding on all persons irrespective of the *varṇa* they may belong to and are to be practised towards all persons (indeed all living creatures) without reference to their *varṇas*. The great historical task which the Hindu society faces is to transform the traditional *varṇa* and caste society into a society based on a universal ethic. This task particularly involves liberation of the untouchables from their social bondage and of women from the tenacious and subtle ties that bind them to their families, and to this end Gandhiji and his followers bent all their energies. (2) It appears to me that the truly original contribution Gandhiji made to the

Indian moral tradition was his notion and practice of passive resistance which aims at resisting and overcoming evil without in any way intending to settle scores with its authors. But here again he could say that he drew inspiration from the *Bhagavad-gītā* (3) Lastly, Gandhiji seems completely to ignore the intellectual and aesthetic sides of civilisation. He has no word to say about Indian or Western achievements in the fields of sciences, arts, craftsmanship and so on. That is to say he totally ignores *artha* and *kāma* and concentrates on *dharma*. But, perhaps, he would have said that if you took care of *dharma*, *artha* and *kāma* would naturally take care of themselves — *'Dharmādarthaśca Kāmaśca* (*Artha* and *kāma* follow from *dharma*.)

Notes

1. P. 383, *Indian Philosophical Quarterly*, special number: *"Svaraj in Ideas"*, October-December, 1984. All page references in lecture I, except where indicated otherwise, are to this number.
2. P. 383.
3. P. 385.
4. P. 386.
5. P. 386.
6. P. 388.
7. P. 389.
8. P. 389.
9. P. 390-91.
10. P. 393-93.
11. P. 388.
12. P. 255, *Lokhitavādi-kṛta Nibandha-Sangraha*, Popular Prakashan, 1967.
13. *ibid*., p. 211.
14. द्वाविमौ पुरुषौ लोके सूर्यमण्डलभेदिनौ।
    परिव्राट् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखे हतः।
15. *Hind Swaraj* and Other Writings, Ed. Antony J. Parel, Cambridge Texts in Modern Politics, 1997, P. 67-68.
16. *ibid*., P. 68.
17. *ibid*., P. 68-69.
18. *ibid*., P. 70-71.
19. Manu-smṛti 4, 160.
20. स्वतंत्रः कर्ता।
21. Jaimini-sūtra 1, 1, 2.
22. विद्वभिः सेवितः सद्भिर्नित्यमद्वेषरागिभिः।
    हृदयेनाभ्यनुज्ञातो यो धर्मस्तं निबोधत।
    Manu-Smṛti 2, 1.
23. Mahābhārata, śānti-parva, 251.
    लोकयात्रार्थं एवेह धर्मस्य नियमः कृतः।
    उभयत्र सुखोदर्कः इह चैव परत्र च।
    यदन्यैर्विहितं नेच्छेद् आत्मनः कर्म पुरुषः।
    न तत् परेषु कुर्वीत जानन् अप्रियम् आत्मनः।
24. श्रेणी-नैगम-पाषण्डि-गणानामप्ययं विधिः।
    भेदश्चैषां नृपो रक्षेत, पूर्ववृत्तिं च पालयेत्।
    Yajñavalkya-Smṛti 2, 192
    कर्मकरादि शिल्पिसमूहः श्रेणिः सार्थवादादिसमूहः
    नैगमः वणिकसमूहः गणः – *विश्वरूपः* on the above verse
    भेद धर्मव्यवस्था नृपः रक्षेत् – *मिताक्षरा* on the above verse
25. यो ग्रामदेशसङ्घानां कृत्वा सत्येन संविदम्।
    विसंवदेन्नरो लोभात् तं राष्ट्रात् विप्रवासयेत्।।
    Manu-Smṛti 8-219.
    मिथः संघातकरणम् अहिते शस्त्रधारणं
    परस्परोपघातं च तेषां राजा न मर्षयेत्।
    Nāradīya-saṃhitā 11-5
26. एवंविधदण्डप्रयोगे तस्यैव (राजज्ञ एव)
    सामर्थ्याद् यदा समूहस्यापि कथंचित्
    सामर्थ्यम् अस्ति तदा प्रकृतत्वाद् गणस्यैव
    दण्डप्रयोग-कर्तृत्वम् अवगन्तव्यम्.
    Smṛti-Candrikā 226
27. मठादिहिताचरणाद्याः समयाः सन्ति...
    अभीरस्त्री-पुरुष व्यभिचारे न दण्ड
    इत्यदिक अस्ति घोषे समयः....
    तदेतत्समयजातं यथा न भ्रस्यते,
    न च व्यतिवर्तते तथा राजा कुर्यात्
    Smṛti-Candrikā 233
28. अस्वतन्त्रा धर्मे स्त्री।
    Gautama-dharma-sūtrāni 18-1
29. सन्तुष्टो भार्याया भर्ता भर्त्रा भार्या तथैव च
    यस्मिन एतत् कुले नित्यं कल्याणं तत्र वै स्मृतम्
    Manu-Smṛti, 3-60
30. विन्देत नात्मन इच्छया यथा (अ)न्यद गो-हिरण्यादि
    आपणभूमौ लभ्यते तथा नेयम् भार्या...





देवेभ्योहितं, तक्तायार्भार्याया वैश्वदेवादि –
क्रियानिमित्ते नास्ति देवहितम्।

Medhātithi on Manusmṛti, 9-95:

देवदत्तं पतिर्भार्यां विन्दते नेच्छयात्मनः।
तं साध्वीं विभृयात् नित्यं देवानं प्रियमाचरण।।

31. त्यागश्च उपभोगधर्मकार्ययोः न तु
निष्कासनम् गृहात् तस्याः Mitakṣara on the verse:
व्यभिचाराद् ऋतौ शुद्धिः गर्भे त्यागो विधीयते
Yajñavalkya-Smṛti 1-72

32. न तस्य नित्यं दास्यं किं तर्हि फलविशेषार्थिनः
ततश्च अनिच्छतः न दास्यमस्ति।
.... शूद्रस्यापि पाकयज्ञे स्वयं यजेत् इति निर्धनत्वं विरुध्यते।
अस्ति तावत् दासानां स्वधने
स्वाम्यं यत् दासधनम् इति व्यपदिश्यते।

Medhātithi on the verse :

दास्यायैव हि सृष्टोऽसौ Manu 8-413

33. The list of *sādhāraṇa dharmas* given in Manu-Smṛti 10-63 is as follows :
अहिंसा ((non-violence), सत्यं (truthfulness)
अस्तेयं (non-stealing), शौचं (purity),
इन्द्रियनिग्रहः (control over senses)

34. *ibid.*, P. 86.







वादळातला दिवा

प्रा. मे.पुं. रेगे

यांच्याशी मनमोकळ्या गप्पागोष्टी

अपर्णा वेलणकर

बोलणं साधंच पण विलक्षण तळमळ असलेलं.. मिश्किल, प्रसन्न चेहरा... 'कळलं का?' असं म्हणून मुद्दा पुढे नेण्याची लकब... बोलण्याइतकीच ऐकून घेण्याची उत्सुकता... तर्कशास्त्रासारख्या गहन विषयाचा व्यासंग आयुष्यभर केलेला असला तरी वृत्ती अत्यंत प्रसन्न!

त्यांना भेटल्यावर पहिल्यांदा जाणवलं ते हे, की त्यांच्या नावामागच्या सर्व भारदस्त उपाधींपेक्षाही एक संबोधन त्यांना अधिक प्रिय आहे – रेगे सर!

नाशिकच्या नागरिकांच्यावतीने निवृत्त गुरुजनांचा सत्कार. बोलायला उभं राहताना रेगे सरांना आठवले, उत्तर चुकलं की फटका देणारे त्यांचे शिक्षक. त्यांचं तुटपुंजं वेतन. ओढगस्तीचा संसार.. विद्यार्थ्यांशी असलेलं त्यांचं काळजाचं नातं!

सर म्हणाले,

"शिक्षक आणि विद्यार्थी यांच्यातलं हे नातं अत्यंत वैयक्तिक असतं. पती-पत्नीचं नातं असावं तसं!

"देवा-ब्राह्मणांच्या साक्षीने लग्न होतं. नंतर त्या दोघांचं सहजीवन. पण इतक्या वैयक्तिक आणि नाजूक गोष्टीसाठी कायदे असतात की नाही?... मालमत्तेवरच्या समान हक्काचा कायदा... अगदी पटलं नाही तर विभक्त होण्याचा सुद्धा कायदा असतो.

"म्हणजे म्हटलं तर लग्न हा करारच!

"पण कायद्यावर बोट ठेवून जगणं म्हणजे लग्न नव्हे.

"काही तुझं... काही माझं... पण जे आहे ते सगळं आपल्या दोघांचं! अवतीभवती जग असेल, जगाचे व्यवहार असतील, पण आपल्या जगात फक्त आपण दोघं! ही अद्वैताची भावना असते तोपर्यंत 'लग्न' असतं. कायद्याची भाषा आली की लग्न संपलं. उरला फक्त व्यवहार. दोघांमधला करारच असा की कराराच्या पलिकडे जायचं!

"शिक्षक आणि विद्यार्थी यांच्यामधला करारही असाच असला पाहिजे – कराराच्या पलिकडे जाण्याचा!

"विद्यार्थ्याला वाटलं पाहिजे, 'सर आपल्याला शिकवतात, कारण आपण शिकावं अशी त्यांची तळमळ आहे. आपण ते शिकलो तर सरांना ब्रह्मानंद होईल.'

"आपल्याकडे जे आहे ते सारं विद्यार्थ्यांकडे सुपूर्द करण्यासाठी शिक्षकानेही झटलं पाहिजे.

"विद्यार्थ्यांच्या मनाशी 'कधी एकदा तासाची घंटा होईल' याची चिंता असेल आणि शिक्षक फक्त 'पगार कधी वाढेल?' याची वाट बघत बसेल तर त्या दोघांमध्ये कसलंही नात नाही. आहे तो फक्त शिकण्या-शिकवण्याचा करार!"

रेगे सरांच्या गुरुजींनी त्यांच्याशी नात जोडलं होतं, ती परंपरा सरांनीही पुढे चालवली. कीर्ती कॉलेजच्या प्राचार्य पदावर असतानाचे अनुभव सांगताना सर म्हणाले,

"मी प्राचार्य होतो तेव्हा सगळ्यांना अगदी स्पष्टपणाने सांगत असे. माझं कॉलेज हे सर्वात वाईट कॉलेज आहे. माझे ८० टक्के विद्यार्थी नापास होणार आहेत, हे त्यांना प्रवेश देतानाच मला माहीत असतं."

असं का?

कीर्ती कॉलेजात प्रवेश घ्यायला रेगे सरांकडे येणारे विद्यार्थी तळकोकणातून मुंबईत येत... रहायला जागा नाही.. जेवणखाणाचा पत्ता नाही! पण शिकण्याची जिद्द इतकी जबरदस्त, की स्टेशनवर हमाली करून कॉलेजात जाण्याची त्यांची तयारी असे!

सर म्हणाले, "मी माझ्या विद्यार्थ्यांना सांगत असे, तुम्ही नापास व्हा पण निराश होऊ नका. तुमच्या मार्कांपेक्षा तुमची जिद्द लाखमोलाची आहे. ती जिद्दच तुम्हाला आयुष्यात उपयोगी पडेल."

---

* नाशिकहून प्रसिद्ध होणाऱ्या दै. *गांवकरी*, शनिवार, १८ सप्टेंबर १९९४च्या 'आस्वाद' पुरवणीमधून संपादकाच्या सौजन्याने आभारपूर्वक (थोड्या संक्षिप्त स्वरूपात पुनर्मुद्रित). – *संपादक*

अनुक्रमणिका

शिक्षकांनी कट करावा!

स्कॉलरशिपच्या पहिल्या परीक्षेपासून बारावीपर्यंत ९८, ९९ टक्क्यांच्या गतीने धावणाऱ्या रेसच्या घोड्यांपेक्षा वार लावून जेवणारा... काठावर पास होणारा... अगदी नापास होणारा विद्यार्थी सरांना महत्त्वाचा वाटतो.

आपल्या उमलत्या मुलांना मार्कांच्या जीवघेण्या शर्यतीत उतरवणाऱ्या 'ओव्हर-ॲम्बिशस' पालकांनाही रेगेसरांनी सुनावलेच...

"मेडिकलला नाही मिळाली ॲडमिशन, तर कशाला तोंड वाकडं करता? अर्धा टक्का मार्क गेले म्हणजे तुमच्या मुलांचे आयुष्यच संपलं का? त्याला लढू द्या... जगू द्या त्याच्या पद्धतीनं!"

पण मार्कांचे कारखाने सर्रास चालू असताना हे होणार कसं? त्याच्यासाठी रेगेसरांनी एक नामी उपायही सुचवला. ते म्हणाले,

"या सगळ्या दुष्टचक्राविरुद्ध शिक्षकांनी कट करायला हवा. पाच तास असतील तर त्यापैकी तीन तास 'परीक्षेत मार्क कसे मिळवायचे' हे शिकवा आणि उरलेले दोन तास तुमचा विषय शिकवा. मी सुद्धा मुलांना 'परीक्षेत काय लिहा' हे आधीच सांगून टाकत असे. मग आम्ही म्हणायचे, 'चला, आता लॉजिक शिकू!' "

पुस्तकी शिक्षण मुलांच्या डोक्यांत कोंबण्याऐवजी मुलांमधल्या कल्पकतेचा स्फुल्लिंग शोधायला हवा, असा रेगेसरांचा आग्रह होता. पण एकूण वातावरण प्रामाणिकपणे काम करणाऱ्यांना नाऊमेद करणारं आहे, हेही त्यांनी अमान्य केलं नाही. ते म्हणाले,

"याच्यावर उपाय एकच. प्रत्येकाने आपापल्या हातातला 'दिवा' सांभाळायचा. विझू द्यायचा नाही. त्यासाठी फार मोठ्या हौतात्म्याची गरज नसते. ज्यांच्या हातात असा दिवा आहे त्यांनी एकमेकांना ओळखलं पाहिजे... एकमेकांची उमेद जिवंत ठेवली पाहिजे."

रेगेसरांना नव्या पिढीबद्दल विश्वास असावा. सहानुभूती आणि थोडीशी आशादेखील!

आपलं बोलणं संपवताना ते म्हणाले, "स्वातंत्र्य मिळवता आलं, पण आमच्या पिढीला ते सांभाळता आलं नाही. स्वातंत्र्य आता विटून, नासून गेलं आहे. या पापाबद्दल आमच्या पिढीच्या वतीने मी तुमची क्षमा मागतो."

विचार करणे हे काम नव्हे

"ज्येष्ठ मंडळी अनुभवाच्या आधारे विचारविनिमय करू शकतील. (पण) विचार करणं म्हणजे काम करणं नव्हे." रेगेसर स्पष्टपणाने म्हणाले. ते पुढे म्हणाले, "नुसता विचार पुरेसा नाही. अनेक वर्षांपूर्वी गांधीजींनी जे घडवून आणलं, त्याचीच आजही गरज आहे."

"म्हणजे काय करायचं?"

"चंपारण्याच्या सत्याग्रहाच्यावेळी गांधीजींनी पहिल्यांदा ब्रिटिश मळेवाल्यांविरुद्ध ठोस पुरावे जमा केले. आणि ज्याचा पुरावा देता येईल, अशीच प्रकरणं हाती घेतली. ब्रिटिशांना काही नाकारणं अशक्यच होऊन गेलं."

"पुरावा ठेवून भ्रष्टाचार करण्याची पद्धतच हल्ली नसते असं म्हणतात! शिवाय अगदी सामान्य माणसालाही जरा इकडंच तिकडे करण्याची सवय झालीय."

"आपण असं म्हणतो, पण सगळेच असे नसतात, बरं का!" असं म्हणत रेगेसरांनी आपलाच एक अनुभव सांगितला.

रेगेसर गेले होते तिरुपतीला. परत येण्यासाठी त्यांनी रिझर्व्हेशनची चौकशी केली. खिडकीपलीकडच्या माणसानं मान हलवली. म्हणाला – "एकही बर्थ शिल्लक नाही." सरांनी सहज एका हमालाकडे चौकशी केली, तेव्हा तो म्हणाला – "साहेब, असं नसतं. त्याला २० रुपये द्या. तुम्हाला तिकटी मिळेल." – सरांनी अर्थातच तसं केलं नाही. त्यांना फारशी घाई नव्हती.

दुसऱ्या दिवशी सहज चौकशी करावी म्हणून ते डोकावले खिडकीपलीकडे दुसरा क्लार्क होता. तो म्हणाला, "साहेब, बरं झालं तुम्ही लवकर आलात. शेवटचाच बर्थ शिल्लक आहे." – एक पैसाही अधिक न देता सरांच्या हाती तिकीट पडलं.

वीस वर्षांपूर्वीची ही गोष्ट सांगताना सरांना होणारा आनंद जाणवत होता. म्हणाले, "मला त्या मुलाचं कौतुक वाटलं. त्याला मी आदल्या दिवशीची घटना सांगितली. वीस रुपयांची नोट त्याच्या हातात देऊन म्हटलं, 'मित्रा, ही लाच नाही, या तरुण वयात तू एक तत्त्व इतक्या निष्ठेनं जपतोस त्याचं हे बक्षीस आहे.' "

वाट पहायची तयारी असेल तर चांगली माणसं भेटतात, अशी आशा आजही सरांना वाटते.

"हल्ली प्रत्येकाला मतलब आपलं काम होण्याशी असतो.

समाजाची फिकीर कोणीही करत नाही... ही माणसं आता मुर्दाड बनली आहेत. अगतिक, दुबळी आहेत, असं तुम्हाला जाणवतं का?"

"समाजाबद्दलचा हा एक सरसकट निष्कर्ष आहे. मला तसं वाटत नाही. उलट माणसं अत्यंत उत्साही आहेत, ती भरपूर बोलत असतात, वादविवाद करीत असतात. आम्ही स्टेजवरून भाषणं करतो. त्याचा 'अर्थ' त्यांना माहीत असतो. कोण कसा आहे, हे त्यांना अचूक कळतं. एवढंच की, ही सामान्य माणसं स्वतःहून, स्वतःच्या हितासाठी एकत्र येत नाहीत. स्वातंत्र्यलढ्याची सुरुवातसुद्धा अशीच होती. हळूहळू लोण पसरलं आणि माणसं एकत्र येत गेली..."

"आता जगभरातली प्रसारमाध्यमं आपल्यावर येऊन आदळली आहेत. असं म्हणतात, की नव्या वैचारिक पारतंत्र्याची ही सुरुवात आहे."

"मला स्टार टीव्हीची, अगदी परदेशी वर्तमानपत्रांचीसुद्धा काळजी वाटत नाही. मुख्य प्रश्न भाषेचा आहे. इंग्रजी आपल्याकडे किती लोकांना कळतं? लंडनचा *इकॉनॉमिस्ट* वाईत येत असे, तर त्याचे वाचक फक्त दोन. एक शास्त्रीजी आणि दुसरा मी! तिकडची वर्तमानपत्रे आली म्हणून काही बिघडत नाही. इंग्रजी समजणारे मूठभर लोक म्हणजे अख्खा देश नव्हे. पडद्यावरची पात्रं काय बोलतात याचा गंध नसलेल्या लोकांना स्टार टी.व्ही. म्हणजे एक रंगीत करमणूक. त्यापलीकडे काही नाही... तो टी.व्ही. काय म्हणतो हे ज्यांना 'समजतं' त्यातले 'अविचारी' लोक आधीच विचाराने अमेरिकन बनलेले आहेत. त्यांनी भारतीय जीवनमूल्यांचा त्याग करून वर्षं उलटली आहेत. स्टार टी.व्ही. मुळे भारतात राहून अमेरिकेत राहिल्याचं सुख त्यांना मिळेल, एवढंच काय ते! पण मला खरी काळजी वाटते ती हिंदी सिनेमाची!

"लोकांच्या रोजच्या आयुष्यात जे असतं, तेच सिनेमातही असतं. चांगला माणूस... वाईट माणूस... संकट आलं म्हणजे देवाचा धावा... श्रीमंताघरच्या लॅव्हीश पार्ट्या.. गरीबाघरची अन्नान्न दशा... शेवटी सत्याचा विजय वगैरे होतो. त्यातही ट्रॅजेडी असते. चांगला माणूस मरावा लागतो. ज्याच्यात गट्स असतील तो वाट्टेल ते मिळवू शकतो, असं चित्र तर प्रत्येक वेळी रंगवलेलं असतं. थिएटरच्या बाहेर तरुण मुला-मुलींची झुंड उभी असते. एखादा बेकार, उपाशीपोटी तरुण पडद्यावरची श्रीमंती पार्टी पाहून बाहेर पडतो, तेव्हा त्याला काय वाटत असेल? आपल्या समाजाबाबत पराकोटीची घृणा तरुणांच्या मनात रुजवण्याचं काम हिंदी सिनेमा करतो आहे. मला हे सगळं फार भयानक वाटतं."

सिनेमावाले म्हणतात, "समाजात जे घडतं तेच आम्ही दाखवतो."

"हा एक मूर्ख दावा आहे. एक गोष्ट उघड आहे की, त्यांना फक्त गल्ला दिसतो. समाजात वाईट घडतं हे खरं आहे, पण फक्त वाईटच घडतं का? चांगले लोक, चांगले आदर्श सगळे संपले का? सिनेमा हे अत्यंत खोलवर शिरणारं माध्यम आहे. त्याच्याकडे गंभीरपणे पाहिलं पाहिजे. सिनेमात जे दाखवतात त्याचा २०-२२ वर्षांच्या मुलांवर काय परिणाम होतो याचा सखोल अभ्यास झाला पाहिजे. मानसशास्त्रज्ञांची ती जबाबदारी आहे."

"या अशा परिस्थितीत जे वाढतात, त्या तरुणाबद्दल काय वाटतं तुम्हाला?"

"आशा वाटते. विश्वास वाटतो" – सर म्हणाले. "परिस्थिती अत्यंत कठीण आहे. तुम्हाला जगण्यासाठी खूप धैर्य लागणार. चिकाटी लागणार. भविष्याची छातीठोक खात्रीही देता येत नाही. पण अशी अनिश्चितता असलेली बरी असते. त्यातूनच धीर गोळा करता येतो, जिद्दीने पाऊल उचलावंसं वाटतं.."



अनुक्रमणिका

झोपेतून जागे होण्याचे दिवस!

वृत्तांत : अपर्णा वेलणकर

सर्वसामान्यांच्या जीवनावर अधिराज्य गाजवणाऱ्या धर्मसत्तेला झुगारून प्रत्येकाचे व्यक्तिस्वातंत्र्य, विचारस्वातंत्र्य मानणाऱ्या इहवादाचा उदय कसा झाला असेल?

मध्ययुगीन जागतिक परिस्थितीचे, धर्मयुद्धांचे संदर्भ देत रेगे सरांनी इहवादाचं उत्तम आणि अतिशय सुलभ असं विश्लेषण आपल्या व्याख्यानात केलं....

अठराव्या शतकापर्यंत मानवी जीवनावर धर्मसत्तेचा जबरदस्त पगडा होता. त्यानंतर मात्र माणसाला सृष्टीविषयी कुतूहल वाटू लागलं. धर्म वगळून माणसाने, माणसाचा स्वतंत्र विचार सुरू केला. नीतीशास्त्र, राज्यशास्त्र यांची चर्चा होऊ लागली आणि माणसाविषयीचं स्वतंत्र तत्त्वज्ञान आकार घेऊ लागलं.

धर्मग्रंथात जे सांगितलेलं आहे त्याचं केवळ निरूपण करण्याची परंपरा तुटली. वैचारिक मोकळेपणा आला. प्रत्येक व्यक्ती स्वतंत्र असते. सत्य-असत्य पारखण्याची कुवत प्रत्येकाकडे असते. त्यामुळे धर्मसत्ता काहीही सांगत असली, तरी अंतिम निर्णय घेण्याचा हक्क प्रत्येकाला असला पाहिजे. सत्याची स्थापना 'संवादा'तून झाली पाहिजे, असा आग्रह सुरू झाला.

समाजातले सर्वच स्वायत्त, स्वतंत्र झाले तर त्यांचं नियमन कसं करणार? म्हणून मग स्वातंत्र्याची आस असणाऱ्या माणसांनीच एक सर्वमान्य अशी चौकट ठरवली, आणि तिचा स्वीकार केला. तीच इहवादी राज्यसत्ता.

इहवादाने जगाला काय दिले?

घटनांचं निरीक्षण करणं, कोणत्या नियमांमुळे त्या घटना घडत असतील याची अटकळ बांधणं, त्यावरून निष्कर्ष काढणं आणि नियम सिद्ध करणं अशी वैज्ञानिक विचारांची रीत इहवादाने स्वीकारली आणि कोणत्याही धार्मिक सिद्धांतांचा आधार नसलेली एक आधुनिक जीवनप्रणाली अस्तित्वात आली.

या इहवादाने जगाला काय दिले?

व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आग्रह धरला.

शारीरिक गरजा, मानसिक आकांक्षा पूर्ण करण्याची समान संधी देऊ केली आणि मानवी कर्तृत्वाला आकाश मोकळं करून दिलं.

चर्चच्या विरोधात जाणं हे ख्रिस्ती समाजात पाप मानलं जाई. पाखंड्याला जिवंत जाळण्याची शिक्षा होत असे. १८व्या शतकानंतर पाखंडावर उलटसुलट चर्चा झाल्या. पण अगदी युरोपातही त्यासाठी कोणाला जाळलं गेलं नाही. याचं कारण म्हणजे इहवादाशी असलेली नैतिक सहमती.

वैज्ञानिक ज्ञानाच्या आधारावर मानवी जीवन सुखी करणाऱ्या अनेक गोष्टी शोधून काढता येतात हे सिद्ध झालं आणि पारलौकिक विश्वाबद्दलची माणसाची धास्ती कमी झाली.

दृष्य विश्वापलीकडे ईश्वर, ब्रह्म वगैरे काही नाही; जे आहे ते तुमच्या नजरेसमोर आहे आणि वैज्ञानिक नियमांनी बांधलेलं आहे. तेव्हा 'मेल्यावर माझं काय होईल? म्हणून घाबरू नका असा दिलासा नव्या विचारप्रणालीने दिला.

पण विज्ञानालाही काही मर्यादा आहेत, ते संपतं तिथून पुढे तत्त्वज्ञान सुरू होतं, हे स्पष्ट करताना रेगेसरांनी एक उत्तम उदाहरण दिलं. ते म्हणाले,

"जगायचं कसं हे तुम्हाला डॉक्टर सांगू शकतील. पण 'जगावं की मरावं?' या प्रश्नाचं उत्तर त्यांच्याकडे नाही. ते अनुभवातूनच शोधावं लागतं!"

इहवादाने जागतिक समाजाचं स्वप्न पाहिलं, पण ते प्रत्यक्षात मात्र येऊ शकलं नाही. असं का झालं असेल? आपल्या व्याख्यानात रेगेसर म्हणाले, "सर्वांना स्वातंत्र्य आणि समान संधी उपलब्ध करून दिल्यावर आपापसातले भेद विसरून माणसं एकत्र येतील अशी आशा होती. पण प्रत्यक्षात स्वतःच्या अस्मितेचं विसर्जन करून एकत्र यायला कुणी

* दै. *गांवकरी*, रविवार, १८ सप्टेंबर १९९४, च्या 'आस्वाद' पुरवणीवरून पुनर्मुद्रित.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तयार झालं नाही. आधुनिकतेच्या वरवंट्याखाली चिरडून सपाट व्हायला सर्वांनी नकार दिला आणि एकजिनसी समाजाचं स्वप्न भंगलं!"

समानतेची मूल्यं आणि वांशिक अस्मितेचा टोकदारपणा यांचा संघर्ष आता जगभरात चालू आहे. भारतातही आहे... 'तुम्ही आहात तसे असा' या सहिष्णू धोरणामुळे एकात्मतेची वीण आपल्यामध्ये बांधलीच गेलेली नाही, असं रेगे सरांनी स्पष्टपणाने सांगितलं.

यावर उपाय काय?

ते म्हणाले, "जातिभेद-धर्मभेद सोडून द्या अशी सक्ती कुणावरच करता येत नाही. पण तरीही स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता या आधुनिक जीवनमूल्यांचा स्वीकार प्रत्येकाने केला पाहिजे. या मूल्यांना सुसंगत असं परिवर्तन प्रत्येकाने आपल्या परंपरेत करावं आणि त्याला बदल न मानता परंपरेचा विकास मानावा!"

हे शक्य आहे का? रेगेसर आशावादी आहेत. ते म्हणाले, "आता आपल्याकडे जे रणकंदन चालू आहे, ती परिवर्तनाची सुरुवात मानली पाहिजे. हे जागृतीचं लक्षण आहे. गाढ झोपेतून उठलेला माणूस आळोखेपिळोखे देतो की नाही? आजचे दिवस झोपेतून जागे होण्याचे आहेत..."







अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा. ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका